



في الكلام

س
٤١

طبعة علي بن محمد المصنف
لمولانا الياس بن ميموني
رحمه الله سبحانه

في شرح الكافي الصغير للشيخ الرئيس المشير الوكيل القادر كنيته لسان الحق
 انفسهم صواب لان الكتاب في غير ناي كخطابه في دني وفي
 الشافعي الوكيل بالاجارة اح وهو اجنبيا بقصر الاج
 حاز في حق المستأجر حتى ان ينسب اليه المستأجر الوكيل فان
 هلك في يد الوكيل ضمن المأجر لان الوكيل في حفظه ولم
 يرض بحفظه غيره والناس يخلعون فيه والنفوس القاذورات

في التسمية للعلاسي اذا شهد الوصيان
 والوارثان على الميتة يد من يقبل ويقبل
 قول الوصي فيما اتفق على التسم من الطعام
 والنسوة بالمسلم من مال التسم ولو اتفق من
 مال نفسه واراك الرجوع في مال التسم لا
 يقبل المبيعة كما

اوصى الى رجل في نوع يكون وصافي
 الانواع كلها خلافا لغيره وزم اوصى الى
 رجل في نفسه ولده والى اخيه نفسه
 ولده اخر او اوصى الى رجل ثم اوصى الى
 اخر منها ثم يكون في كل واحد كذا في الكان
 المزبور

للموصي ان يوصي بما اوصى اليه اطلق الموصي
 او لم يطلق كذا في الكتاب المزبور

والموصي ان يرجع عن وصية ولو ملك غن
 اي غير الموصي له ببيع او هبة او صدقة
 وتحوها او غيره بحسب مقتضى غيره
 المالك في الغصة يكون رجوعا ولو لم يقطع
 لا يكون رجوعا كذا في الكتاب المزبور

المستحق
 ما فيه الكفاية الجواد على
 دفع العباد التمس اح
 ابن محمد الحنفى الجوى عمى

في البداية ولو توفى ثلثا ثلثا ثلثا على ذلك فان
 اراد ما زاد ازيد الوضو صار الماستعلا لما
 قلنا وان اراد بالزيادة على الوضو الاول
 اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يصير مستعلا
 لان الزيادة على التلات من مال التبعدي
 بالنفس وقال بعضهم يصير مستعلا لان الزيادة
 في معنى الوضو على الوضو كانت قربة

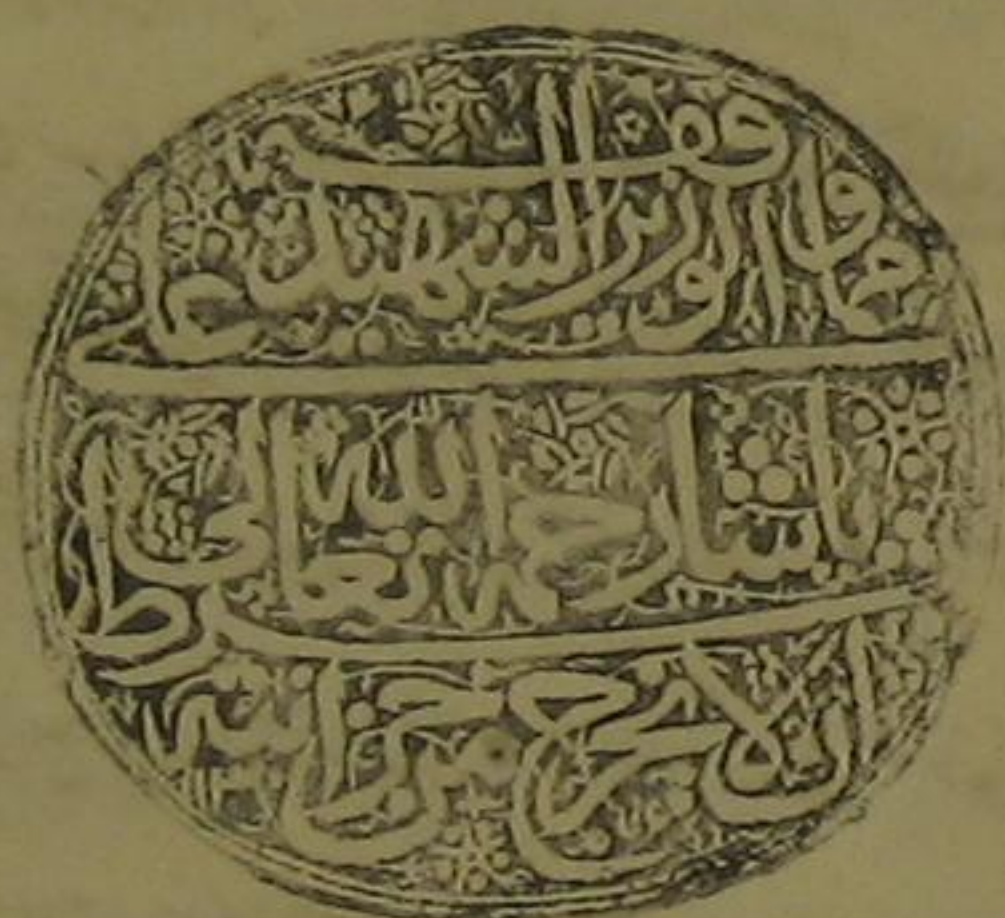
في حواشي العلامة قاسم على شرح المجمع الملكي ما نصه
 الحرة يقال بمعنيين بمعنى المانعة التسمية عما
 لا يحل بدون الظاهر وهذا لا يخفى بل خلافه عند
 ابي حنيفة وصاحبه ومعنى التسمية التسمية وهذا
 يخفى في ثبوتها وارتفاعها بخلاف عن ابي حنيفة
 وصحوة الماستعلا بالمال التام في حصة التبر
 سقطت من من الرجلين بخلاف في المال الذي سقط
 الغرض صار مستعلا بخلاف على الصحيح انه

في الحواشي المزبورة نقلا عن كتاب الترمذي في النور اذ روى
 بعض الثقات الضابط من الترمذي في بعض متعلق
 او ينفذ موقوفات وبعض موقوفات او ينفذ موقوفات
 في وقت او ارسله ورفعه في وقت فالصواب الحكم
 وصلى او رفعه سواء كان الخالف له من اذ التمر لان
 ذلك زيادة نفقة وهي مقبولة انتهى

اذ افانته الزاد في هل تقضى بعد وقتها بالجماعه ونفرا كما عه
 اخلفه الساج فيه قال بعضه تقضى من الفه ما لم يدخل
 وقت تراويح اخرى وقال بعضه تقضى ما لم يدخل وقت
 وقال بعضه التقضى اسلا وهو الصبح الا ان كانت ما لم يدخل
 للمعنه والعقده وتلك البصر وحدهما عند احكامنا فلكذلك
 هذه والدليل على انها لا تقضى بالجماعه بالا حاق ولو كانت
 تقضى لنفسه كما كانت فان قضاهما منفردا كان مستحبا
 للمستعمل فاسم من فطوبى وذكرا في رساله التراويح
 للشيخ ابي في باب لا تقوى بعد الوتر انه ذهب قوم الى انه
 لا تقوى بعد الوتر وان من تقوى بعده فقد فضله وعليه ان
 يقيد وتر اخرم قاله وخالفه في ذلك اخر من فقاوا الالباس
 بالتقوى بعد الوتر ولا يكون ذلك نقض للوتر ثم قال
 وهذا قول ابي ج وانه يوسفه ومحمد رضي الله عنهما
 انما قول لا يابس تغيب الجوار مع كراهه التفرقه واسرا علم

من القدر على الفقر
 بطريق الزاد بلام آ و بسف
 الثمن في ذلك الزمن

حواشي شرح المقاصد
 لمولانا ابي بكر بن ابراهيم
 السنياني رحمه الله



١٦١٢

مكتبة العتيقة
 في دار الكتب
 في دار الكتب
 في دار الكتب

استصحى الفقهاء
 كان له

Selâmaniye Kütüphanesi
Şehid Ali Paşa
1612
Eski Sayı

بسم الله الرحمن الرحيم

الجلالة الذي كرم نوع الانسان بالشرح عن المقاصد وهذا هم فيما اعطاهم من المعارف
والموارد والصلوات على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدأ والمعاد وما آله
واسماؤه الاثني عشر والتابعين لهم باحسان الى يوم القارعة وبعد فلهذه الكلمات مسودة
ومقررات منضوذة على مشكلات شرح المقاصد لعلها تطلع بها على الشواهد والاوابد فانه
لما كان كتابا مبتدئا ولم يكن اكثر المواضع مستتبها محتاجا الى شروحات روية ونشر
مخفيات كنوزها ولم يتيسر احد من لدن دونه الكتاب للحلول في ذكر الباب ستمت الذيل
عن ساج الاجتهاد واقتمت في القلاع والوارد على الله ان ياتي بالفتح لمشكلاته
والحل لمخلقاته واذا ذكرنا ذكر من آثاره صاوية وانوار همة باورة من بيد اياته الامور
وتربية الجمهور فانهم نظام العباد راسم مرسم الخير في البلا والذى فقه الله في اقتبال العمر
جوامع الفضل والاقبال ويسترن في عنفوان الشباب بحامد الاستكمال

فريد كرامة العقل كان تجسمه فآثره اوجار في العقل فاسمه يقبل افواه الملوك بساطه ويكبر عنانكم وبراجمه
سلطان لما طين الوزراء بالاختصاص معونه فوايته الملوك بالاتفاق محرم فضيل الدين والعلم فبرز ملكهم الاخلاق والكرم
فيا عجبا في احواله نعمته وقد فنيت فيه القرائيس والصحن ففكره علم ومنطق حكمه وباطنه دين وظاهره ظرفه
وهو الذي احرز قصب السبق في مظان الفضائل وعرف بغض الاخر والاوب لا يكتف ما فقه الله بطوره والالهام لوان ما في الارض
فقه الله بالعلو فلول ما على الدر بعد ما فعلا المندرج تحت قوله ففهم برحمته من يشاء اعني صفة من يشاء
وقاه الله نار نار الزاياه واللقاه واية العواذ وطوعه الاقاي والاداني وتابعه الكرام والا فاضله
رنته بهيمه وشحنه بوسمه لعل من يعول عليه والافئدة تهوى اليه والافئدة تهوى اليه
فيها لسان صدق في الاقرين وهو خير الشان لدى المعبرين فاما قوله اني خلق عليه بالسبح والحمد فان ذكر من عاين المسؤول
كل الحمد والمنه قدم الظرف مع ان الاختصاص حصل بدون التقدم اما لاهتمام به بعض اشعارا بالانبياء فحرفه
في قلب كل مؤمن قبل كل شئ على ما يشير اليه ما يروى مرفوعا ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واما لان

بسم الله الرحمن الرحيم
في شرح المقاصد
الجلالة الذي كرم نوع الانسان بالشرح عن المقاصد وهذا هم فيما اعطاهم من المعارف والموارد والصلوات على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدأ والمعاد وما آله واسماؤه الاثني عشر والتابعين لهم باحسان الى يوم القارعة وبعد فلهذه الكلمات مسودة ومقررات منضوذة على مشكلات شرح المقاصد لعلها تطلع بها على الشواهد والاوابد فانه لما كان كتابا مبتدئا ولم يكن اكثر المواضع مستتبها محتاجا الى شروحات روية ونشر مخفيات كنوزها ولم يتيسر احد من لدن دونه الكتاب للحلول في ذكر الباب ستمت الذيل عن ساج الاجتهاد واقتمت في القلاع والوارد على الله ان ياتي بالفتح لمشكلاته والحل لمخلقاته واذا ذكرنا ذكر من آثاره صاوية وانوار همة باورة من بيد اياته الامور وتربية الجمهور فانهم نظام العباد راسم مرسم الخير في البلا والذى فقه الله في اقتبال العمر جوامع الفضل والاقبال ويسترن في عنفوان الشباب بحامد الاستكمال

في افادة اللام الحارة للاختصاص النبوي فحشا ولذا قال صاحب الكشاف في سورة التغابن
قد تم الطرفان ليدل بتقديرهما على اختصاص الملك والمجد بالله تعالى وان صرح ايضا بان في المجد
لله دلالة على الاختصاص ولهذا مزيد بسط في حواشي شرح الكشاف واما قوله والمنه ظاهرة
انه امان من علمه ان النعم ان كل المجد والنعم واما معنى الامتنان كافي قوله تعالى الله يبين عليكم
ان هذا لكم للايمان واياما كان ضعيف تغليكه لان معنى كذا المجد انك متعلق بالمجد ومعنى كذا المنه انك
فاعلم الله ان يراد المعنى الاعم بمعنى انك متعلق بالمجد والمنه فني المجد بمعنى الوقوع وفي المنه
بمعنى الصعود فان قلت ليس الله من رسله عن المنه فقال ولا تمنن تستكثر وكذا مني الله
فقال ولا تبطلوا صدقاتكم بالمنة والاذن فاذا كان المنه مزمومة فكيف صح منه ما صدر ولا قلت
اذا كانت بمعنى النعمة فلا اشكال واما معنى الامتنان فلا بد لجوز من الله تعالى ما لا يجوز من العباد
فانه لا يشاء عما يفعل وهم يشاؤون ولعل السرفه انما اذا انعم على العبد من عليه بكثر
النعم صار العبد مشغولا بالمنه غير مغتر بالنعمة فيكون هذا ما اشار الى اية غير مغتر
بنعمة التاني وان غير مستغل في افعاله كما لا القيام بالامور على ما ينبغي المتبادر بالقيام بالامور
على ما ينبغي الايمان بالافعال على وجهها والحق افضله لها وهو ليس كمالا للقوة العلية بل كمالا لما يتحلى عقيب
اكتسب ملكة الاتصال بعالم الغيب على ما بين في موضع ويمكن ان يقال كمال القوة العلية من حيث
اذا علمت ذلك وذلك لان القوة العلية عبارة عن قوة بها تؤثر النفس وتصرف وكما ان القوة المؤثرة
هو ما ذكره الشارح واما التحلي والتجلي فلما كانا من اثراتهما ونتائجها عدا من مراتبها والافضل في الحقيقة
من كمالهما من حيث هي متأثرة يؤثر ما ذكره سيدي الدرين الامير في شرح الشارح من ان تحلي
الصورة المجردة وان كان بسبب تصرف القوة العلية في تصفية النفس عن العلايق البدنية
ليس مما يوجب جعل ذلك من مراتب القوة العلية بل غاية ان يكون متوقفا عليها لا يرى
ان اورك الضروريات الكلية يتوقف على استعمال الحواس وهو ليس من مراتب القوة النظرية
بل ذلك من خواص النفس الحيوانية ولذلك كانت مستقلة بذلك في غير الانسان ويؤثره ايضا

في ان التعليل
في العبارات
مختصا بالافعال

هذا المتبادر ما صرح به
بعض الافعال من

ما قالوه في ترجيح الحكمة النظرية على العملية من ان القوة العالمية لا تتركز في اثارها ابدالا باحد
 دون العالم اذ ينقطع انزياها عند خراب البدن لا يقال يجوز ان تكون القيام بالامور عام
 يتناول الاعمال والادراكات لانا نقول صرح الشارح في البحث الخامس من الفصل الثاني
 من المقالة الثانية ان كمال القوة العملية وتسمى حكمة عليية هو خروج النفس من القوة الى
 الفعل في كمالها الممكن عملا لا علما فان قلت حاجة المعاد لا يكون الا بالاعتقادات الحقبة المطابقة
 لما في نفس الامر فلا بد من التعميم قلت تلك مندرجة في المرتبة الثانية التي هي تصفية النفس
 عن الرذائل فان سوء الاعتقاد كالفساد مثلا يولد منها الاعتقاد الحق **فصل في تحصيل السعادة**
 الدارين علة لقوله معرفة الحقائق وقوله القيام بالامور لانه التحصيل فعل العارفين والقيام بالامور
قوله الى الغاييتين تعدد الغاية باعتبار المتعلق والافاسادة امرا واحدا لا تعدد
 فيه **قوله** الا ان نظر العقل سع في الله هذه الخ المراد بنظر العقل الرؤية الواقعة من
 العقل سواء كانت في الكمالات العلمية او العملية فان تصرف العقل اعم من ان يكون باعتبار العقل
 انظر او العقل العلم وليس المراد القوة النظرية لان المقام ياباه الايراني الى قوله وكما وثقت
 كلام الفلاس الخ وتبعية نظر العقل في الملل لمرادها انما في العقل العلي فظاهروا ما في العقل
 العلمي فلان المراد بتبعيته في تابد نتائج افكاره او بثبوتها بالاولوية العقلية فان العقائد انما
 تعتد بها اذا كانت مأخوذة من النقل ولهذا المقام مزيد تفصيل ياتي ان شاء الله ومن ههنا
 عرفنا انزاع ما يتوهم من انه ان اريد عند المعارضة تنجح النقل فليس كذلك وان اريد
 ان الحسن والقبح شرعي لا عقلي كما هو مذهب المشاعرة فلا يناسب المحل فان ذلك الخلاف
 في الاحكام الفرعية لاني العقائد الاصلية او في التصور فقط ههنا حيث وتفصيلها في
 في الفصل الثالث من الكيف فلا معنى للتكليف قبل اخذ المكلفين **الا ان المقدم في الاعتبار**
 استثناء من قوله ولكل منها اقسام وفروع كثيرة يعني ان الحكمة النظرية وان كان لها اقسام
 وفروع الا ان المقدم في الاعتبار هو معرفة المبدأ والمعاد ونقل كلام امير المؤمنين لتأييد

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان حقيقة العلم والعمل
 في بيان حقيقة العلم والعمل

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان حقيقة العلم والعمل
 في بيان حقيقة العلم والعمل

وشرح العقل العقل بالاعتبار
 الذات باعتبار حقيقة العلم والعمل

هذا المعنى ونقل ما يتعلق بالقوة العالمية استطراد تسيما لكلامه فقوله فاقصر المليون
 توزيع على سابقه يعني اذا كان المقدم في الاعتبار من اقسام الحكمة النظرية هو معرفة
 المبدأ والمعاد الخ اقصر المليون في علم الكلام الواقع بازاء الحكمة النظرية على ما يتعلق الخ
 الى ان المعبر من كمال القوة العملية الخ فان قلت ليس للقوة العملية كمال خارج عما به
 نظام المعاش ونجاة المعاد كما عرفت والمفهوم من قوله ان المعبر من كمال القوة العملية الخ
 ان لها كمالا اخر غير ما ذكر قلت القوة العملية هي مبدء حركة بدن الانسان الى الانفا عيل الجزئية
 الخاصة وهي اعم الا ان المعبر ما ذكره وبناه على ان من التبعض ويجوز ان يبنى الامر على الشهور
 من مراتبها **رحم الله امراة اخذ لنفسه رضى الله عنه بقوله اخذ الى القوة العالمية**
 وبقوله لنفسه الى ما به نظام المعاش وبقوله واستعد لرئيس الى حاجة القوة المعاد والبقاء ظاهر
 ولما كان الاشارة الى القوة العالمية مستقرة في كلام امير المؤمنين قدّم الشارح ايضا حيث
 قال ان المعبر من كمال القوة العملية الخ **قوله** بحري مجرى السوابق انما قال بحري مجرى السوابق
 لان السابق بالحق هو مستقر تلك المباحث لانها لا تأتي الا في ما كانت متعلقة بما يستحق
 ان يقدم كان المناسب تقديمها على ما يتوقف هو عليه **فاما سمعيات** هو
 المقصد الساس انما بداء بالاساس لان وجه الترتيب لما كان باعتبار توقن اللاحق على
 السابق شرع من اللاحق متصاعدا الى السابق **كمثله** الرؤية في الالهييات
 فان هذه المسئلة من السمعية ان اريد رؤية الحق فانها امر يثبت بالشرع والعقل
 عاجز عن كيفيتها وان اريد مطلق الرؤية فمن الكمالات المبينة في الكيفيات المحسوسة واما اعان
 المعلوم فهي من الامور العامة بناء على ان احوال المعلوم كاحوال الموجود من مباحث
 الامور العامة او من الالهيات ان اعتبر الفاعل ان اعان الله المعلوم لا يقال اعان
 المعلوم لم يذكر في السمعية وانما المذكور فيها هو حشر الاجزاء وليس هذا عين
 تلك الا يرى ان بعض المسلمين يتكبرون اعان المعلوم مع قولهم نحشر الاجسام لانا نقول هذا

المرسوم في الامر مصدر رضى الله عنه
 كتمه ثم اطلق على الغير ونزاهه منسب

العلم الذي يرد من العلم
الذي هو علم الله تعالى
بجميع ما خلقه في الدنيا
والآخرة من العلم الثاني

المسئلة منوعة هناك على لاخني على المتبع
الاسم الا ان ما يأتي من قوله فاجتنب الى ما يغيد تصورنا الى لا يستفاد منه الحد الاسمي
الا ان نغير الصوره بالذاتية ثم المراد من المعرفة هنا المعنى الشامل للتصور والتصديق
فان معرفة الموضوع المراد بالتصديق الموضوعية ومنها ما صدر بها علم الكلام
خاصة بمباحث العلم الى فيه رد على الامد حيث جعل كتابه متعمنا على ثمان قواعد متضمنة
جميع مسائل الاصول وجعل القاعدة الاولى في العلم واقسامه والثانية في النظر ومثلهما
الا ان قوله وليس في العلوم الاسلامية ما هو الحق ببينا الى يناسب كلام الامد و
يمكن ان يقال تضمنت القواعد جميع مسائل الاصول بحيث ان يكون باعتبار تضمن البعض فان
تضمن الكل للشي لا يستلزم التضمن بالنظر الى كل جزء فاننا قلنا الحيوان الناطق يتضمن
الجوهر والجسم لا يلزم ان يكون ذلك باعتبار كل جزء حتى يكون الناطق ايضا متضمنا لاجزائه
هذا هو المتبادر فان قلت تصديق علم الكلام بما لا ينافي الجزئية لان معنى التصديق جعلها
في صدره قلت يدفع قوله فجاءت ابواب الكلام حتم الى وكذا تقرحه في جواب اعتراض
صاحب المواقف على كون الموضوع هو الوجود من حيث هو والنظر فان
قيل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم قواعد نظرية غالبها يستحصل
بطريق النظر والاستدلال اوجب بان العلوم الخطابية غير متوقفة عليها والعلوم
اليقينية يستمد من هذا العلم الذي هو اعلى العلوم الدينية ولا يخفى عليك ان كون العلوم
خطابية لا يوجب الاستغناء عن النظر ضرورة ان النظر قد يغيد يقينا وقد يغيد
ظنا ولهذا قال القاضي النظر ما يطلب به علم وغلبة ظن والحق ان قوله وليس في العلوم الاسلامية
الى يدفع الشبهة رأسا وذلك لان توقف علم الكلام على مباحث النظر يقتضي تصديقه بها خاصة
واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية الى ثم المرام ولاخفاء في ان حقيقة كل علم
من الكلام وغيره تصورات وتصديقات الى زوايا التصورات مع ان حقيقة كل علم انما هي المسائل والتصديقات

وانما قال غالبا احترازا
عن بعض العلوم الادبية
على ما سياتي منه

براهين علمية على علمهم من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادئ والمسائل وهذا الاول
ان يجعل حقيقة العلم هنا عبارة عن المسائل لا شيئا من اجزاء الوجود لكثرة المطلوبة
وذلك انما هو في المسائل ولان ما يغيد تصورنا تصور اجمالية تساويها انما يوجد في المسائل
وصرفا فانها هي العقائد الدينية عن الاول اليقينية ولا حظ للموضوع والمبادئ خصوصا
المبادئ التصورية من هذا المعنى الا كلام النسوبة الى الشرع الى الظاهر ان
المراد من الحكم هو العرفي اعني اسناد امر الى آخر باجبا او سلبا ولا شك ان جميع مسائل
العلوم مشتملة عليها ويمكن ان يرد ما في اصطلاح الاصول اعني خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التحجير وتوهم انهم انما هم مسائل الكلام في الوجوب وكيفية دفع الحكم
التعليق وبلاستخدام وتجويز جمع معاني المشتركة في الجمع وان لم يجر في المفرد على ما بينت
في موضوع واما الحمل على الجزير فيغير سريرا لانه يدخل فيه حيث القصص المبينة لاصوال
المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله سبحانه والله خلقكم وما تعلمون والحمل على
اعتبار قيواميتها لا يدفع اصل الاشكال بل يبقيه قائما مستغنيا عن تدوين
الاحكام المراد الاحكام النسوبة الى الشرع سواء كانت اعتقادية او عملية ولهذا قال
آخر فاذا رباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلك فهم في تحقيق عقائد الكلام
ثم اعلم ان معنى نسبة الاحكام الى الشرع بثبوتها او بثبوتها ومعنى نسبتها الى العمل
على ما يفهم من قولهم علمته هو تعلوقها به فاذا رباب النظر والاستدلال الى
فان قلت يفهم منه ان لا يوجد اجتهاد في زمن الصحابة والتابعين وبطلانه بين قلت
المراد الاخذ في المجموع اعني الاستدلال والتدوين متأخرا واما تدوين ما كان رحمه الله كتاب
الموطا فلا يرد نقض لانه ليس تدوين المسائل مع الاول والكلام فيه وان ما يتعلق
منها بالا اعتقادية هو الحق وبهذا يظهر معنى المناسبة وذلك لانه يفهم منه ان الكلام هو
الاعتقادية ثم المراد من معرفة النفس ما لها وما عليها هو معرفة احكام ما لها الى ولهذا العام

ان في الحكم الواقع مقاما
ليست من الاقسام ما علم
في موضع من

مزيد بسط اورد في شرح التقييد وعلم الله وعلم الرسول لانه ذلك ليس
 من الادلة لان العلم من الدليل يشعر بالاستدلال فان قلت الادلة على الاحكام
 الثابتة بها وجبت كان علم الله بالاشياء على ما هي عليه في انفسها وجب سناو الى الادلة
 وللرسول علم اجتهاد على ما هو المذهب في تجويز الاجتهاد للرسول علم فلا يخرج
 علم الله ولا علم الرسول فقلت اما الجواب عن الاول فلان العلم بالمعول لا حسب ان يكون مستقلا
 من العلة واما عن الثاني فثبت منهم من تجويز الاجتهاد فانما هو في العلية لا في الاعتقادية
 على ما يأتي في الكتاب ان شاء الله ولو سلم فاللام في العقائد لا يستغنى كما يدل عليه صريح كلام
 المصنف حيث قال فيما بعد اذا كان متعلقا بجميع العقائد على ما هو المراد ان على احد الوجهين
 الذي هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الاول فان المراد منه اما العلم بالعقائد او الملكة المتعلقة
 بها ونظيره قوله من يكسب خطيئة او انما يتم بربها فان توجب ضمير لا جمل او
 وسياق في بحث افادة النظر نظيره وهو قوله الان هذا التركيب لمخصوص او العلوم المرتبة
 نظره اذ لا معنى له في ذلك فان المراد من ذلك هو احد هاتين الترتيبات او العلوم او القول المعنى على
 الوجه الذي هو المراد بقولنا العلم بالعقائد اذ كان بمعنى الملكة وذكر الوجه هو ان يكون عندهم
 من الآخذ والشرائط لا يقال العلم بالعقائد التصديق بربها ما يفهم من تعلق الجار ولا يحتمل الملكة
 لانا نقول معناه العلم المتعلق بالعقائد فلهذا تعلق بها ايضا ثم الظاهر ان قوله عن الاول يتعلق
 بالعقائد لا بالعلم لان الحاصل من الدليل انما هو العقائد لا الملكة تابعة لما في الحصول وان كانت
 وسيلة في البقاء واعلم ان المفهوم من كتب القوم ان هذه الملكة هي العقل بالفعل واليه
 يشير قوله الشارح في استحصار العقائد الا ان المفهوم من كلام بعض المتأخرين ان هذه الملكة
 اعلم منها فان حقيقة هذه الملكة هي كون الشخص بحيث يكون عنده ما يكفي في استعمال المسائل
 بان يرجع اليه في استخراجها او كانت معقولا عنها ويستغنى عن ما هو المراد من قوله فلان
 يعلم علم كذا او كتاب كذا فلا بد ان يراد من الاستحضار المعنى الاعم هذا والحق ان حمل العلم

اشارة الى تطبيق كلام
 الشارح لهذا المعنى

على

على الملكة غير موجه وذلك لان الكلام في بيان تعريف العلم الذي يراد ان يشرح فيه وظاهر ان ما
 يراد تحصيله بالشروع انما هو المسائل الملكة لا سيما في العلوم المدونة فان المدونة هو المسائل
 ويؤيد ان الموضوع انما ينضبط به المسائل الملكة لا يقال الاغراض متفاوتة فربما كان غرض شارح
 تحصيل ملكة العقائد فلا بد من معرفتها بصورة انما نقول من كان غرضه الملكة لا بد له ايضا من تصور
 مسائل العلم ضرورة ان الملكة انما تحصل من ممارستها فلا تحصل من تصور العلم البتة فالجمل على الملكة
 غير تام وغير مفيد للمقصود بخلاف الحمل على العلم بمعنى التصديق او المسائل على ان معية الاقتدار على
 الاثبات انما هي مع المسائل بالذات ومع الملكة بالعرض ومن هذا علم ان فاع ما يقال حمل الاثبات على التحصيل
 لا يوجب الغاوص ضرورة ان العلم بالعقائد ضرورة الكلام بمعنى الملكة تنبيه واعلم ان الشارح
 ذكر اول ان حقيقة العلم هي التصورات والتصورات والتصورات ثم ذكر في افاق النوع
 للتمييز ما يفهم ان المراد المسائل ومعنى اثبات العقائد الح ههنا توجيه ثالثة باعتبار
 امور ثلثة معتبرة في غاية الكلام على ما فصلها صاحب المواقف فالاول بالنظر الى الشخص في قوته
 النظرية والى بالنظر الى تكميل الغير والثالث بالنظر الى اصول الكلام فقول من قال لا يجوز حمل الاثبات
 على التحصيل خال عن التحصيل لان المقصود تحصيل الترتيب على ما يدل عليه صريح كلام الشارح حيث
 قال بحيث يحصل الى فكاكته قيل علم يقتدر معه على تحصيل هذه الغاية اي يلزم حصول
 الاقتدار الى معنى ان المراد من معية الاقتدار لزوم الاقتدار لترتيب له لا لزوم الاقتدار معه
 كما في قوله فربما وجب الادارة ان اللزوم يلزمه المعية فذكر ما واد اللزوم على ما هو طريق
 الكسامة ويعترض بان المنطق ناظر الى قوله ان المراد ما يدخل في الاقتدار كما ان قوله و
 الاقتدار لازم مع كل علم الى ناظر الى قوله او ما يلزم معه الاقتدار مع ان في اثبات المدخل
 استلزاما بالسياسة وذكر ثانيا ما ذكره في وجه العود عن به الى معية فانه يفهم منه ان لا سببية
 لشئ في شئ اصلا لا استلزاما لكل الى خلق الله سبحانه وقد كان المقصود بالبلغة في نفي الاسباب
 وانما يتم ان لو لم يكن مدخل لشئ في شئ اصلا على ما هو المذهب في حصول النتيجة

قائل الغناري
 منه

فان قلت المفهوم من الكلام ان يكون
 حصول الترتيب غاية التحصيل العقائد
 لا العلم نفسه فان مفهوم التعريف
 ان حصول العقائد ضرورة الكلام وحصول
 الترتيب فيكون المراد بها ذلك كما في قوله
 لا ذلك وصيكم به لعلمكم تعقلوا ان
 يرشدون فان كمال العقل الرشيد
 كذا في تفسير البيضاوي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم
و هو صفة العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
و هو صفة العلم

قال
الغفار

وقد يتوهم ان فيه إشارة الى الجواب عما يقال من ان المتبادر من الباء هو سببية الحقيقة ووجهه
ان ملازمة المنهج مانعة من المتبادر والحق ان وجود الفرضية لا يمنع من المتبادر
بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم لا يخفى ان هذا واضح من قولهم وجب تعيين
الموضوع ليمتاز المطلوب عند الطالب من غير امتياز اذ لا شعاع فيه جهة الزيادة بخلاف هذا
وذلك لان التمييز بحسب الذات راجح زائد على التمييز بحسب المفهوم ولان فيها إشارة الى الفرق
بين التمييزين واما الفرق بان التمييز الحاصل بالموضوع انما هو للعلوم اصالة وللعلم تبعاً والحاصل
بالتعريف بالعكس فانما يتم اذ كان التعريف للعلم واما اذ كان للعلوم ولا سيما اذ الوصف
فيه الموضوع كما اذا قيل علم يبحث فيه عن كذا فالفرق غير واضح وحصول ما اشار اليه الشارح
من الفرق هو ان التمييز الحاصل بالتعريف انما هو لسمي العلم والحاصل بالموضوع لذوات
المسائل المتكثرة واشتركة التمييز بحسب المقصود اعني عدم انصراف الطلب عما هو
مما الى ما ليس من غير قايح فيما ذكره واما القول بان المقصود من التمييز بحسب المفهوم هو
عدم الانصراف المذكور ومن التمييز بحسب الذات هو ان يهتم به اكثر فيرو عليه ان منشاء
الاهتمام به هو معرفة المصلحة او مجرد التمييز ما لم يعلم منفعة لا يوجب ذلك الاهتمام
او حراله هذا غير متعارف نعم قد يكون موضوع العلم متوقفاً الى ان كل واحد من
ذلك المتقود موضوع العلم لاجزائه من الموضوع واما الموضوع المركب فليس يبحث عن
اجزائه بحثاً عن موضوع العلم على ما حققه ابن سينا في الشفاء ثم انه تركه هنا كما اضر
وهو نوع العرض الذاتي فان موضوع المسئلة كما يكون العرض الذاتي فقد يكون نوع
العرض الذاتي كزوج الزوج اللهم الا ان يقال ان نوع العرض الذاتي عرض ذاتي ايضا فلا حاجة
الى الافراد بالذكر فيكون فيه إشارة الى التزام الاستدراك على ابن سينا في التزام هذا التفصيل في
الشفاء ثم قد يجد من جهة اخرى اننا اوردنا لان حصول المنفعة والغاية يتوقف على
تعيين العلم ويترجم وهو انما يحصل بالموضوع وبعد تعيينه وقصده يتصور له الغاية والمنفعة
في نفسه

من بعض تلك الجهات اعم من الجهة الذاتية والعرضية ولذا فرج عليه بقوله فيكون قدراً
للعلم الخ ومن حيث ان لها وحدة عطف على قوله اجمالاً من حيث التقدير كما
في قوله تعالى ولتجدن احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا فكملة قيل ما لعبد
تصورها من حيث الاجمال ومن حيث ان لها وحدة الخ ان دل على حقيقة سماه
اعني ذكر المركب الاعتباري الظاهر من كلامه كما سيظهر عند قوله ليس الكلام في
المسئلة بل في المركب الاعتباري الخ لان المراد من المركب الاعتباري هو المسائل التي
اعتبر اشتركتها في الموضوع ومعلوم ان الحد لا يدر على حقيقة لان مدلول الحد يعنى تصور
عارض للمسائل لانها هذا والمفهوم من كلام الشارح في فوايد شرح الاصول ان مفهوم
الحد حقيقة للعلم وله هوية خارجية هو التصديق بالمسائل وهذا بعيد عن العقل لان حقيقة
التصديق بها هو ما حصل منه في العقل وهو نفس التصديق الحاصل في الذهن اذ لا يمكن
ان يكون الشيء حقيقته ان قالوا ان يقال ههنا المراد من المركب الاعتباري مدلول اسمه
المطابق ويشعر بذكر قوله سماه وهو عارض للمسائل فان فصل في الحد ذكر كان قدراً
بحسب الاسم والافعال رسم حسب وكلاهما بالنسبة الى حقيقة العلم رسم لا غير والافعال
قال الشارح في فوايد شرح الاصول حصر التعريف المأخوذ من جهة الوحدة في الحد والرسم
لا يغير التعريف لان الاحتياج الى جهة الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور بالحد والرسم
طوار ان يعرف جهة اخرى وحصل البصيرة باعتبارها ولا يلزم كون الجهة محمولة لتكون معرفة
بذلك الجهة تقول له وانت خير بان معرفة الشيء بالشيء ليس معناه الا ان يجعل ذلك
الشيء مراداً للاختصاص وانما يكون ذلك في المحل او غير المحل لا ينطبق عليه ولا يكون مراداً
له الا يرى ان الفهم انما ينطبق على هذا الفهم وذلك الفهم لا على افراد الانسان وان اردنا
التصديق بشيئة بمعنى المحل بالاشتقاق فهو زوج عن البحث وان اردنا المعرفة جهة الوحدة
لا يلزم ان يكون حراً او رسمياً فبطانة بين لان الجهة اما ذاتية او عرضية فبالضرورة تكون اما حراً

وان كان محمولاً

البحث الخ فان قلت يرد عليه الهندسة فان موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
 المشاركة في المقارن والرفاه شارحها فيه مع انه لم يقع البحث في الهندسة عنه قلت
 سياتي في بحث الكيمياء ان شاء الله ان المقارن لا يطلق على الزمان بل الاصطلاح على ان المقارن
 هو الكيمياء وما يكون الزمان مقارن الحركة فهو معنى آخر قلت ارادوا التصديق
 بهلية ذات الموضوع الخ اورد عليه ابن سينا صرح بان التصديق بهلية المذكورة
 من المبادي التصديقية في لا يكون جزاء على حدة بل مندرجا في المبادي التصديقية و
 اجيب بانه العلم يطلق في الوضع الاول على نفس المسائل وفي الثاني عليها مع الموضوع
 والمبادي وهذا ما قاله ابن سينا في عيون الحكمة ولا بد من العلم برئائي في شئ هو موضوع
 ومبادي معتقدات او حورود ومسائل من عتق من المبادي التصديقية نظرا الى الاول ومن
 عتق جزاء نظرا الى الثاني وانت لا تحف عليك ان التصديق بهلية اذا كان من المبادي فعلى
 الوضع الكلي لا يكون جزاء من العلم على حدة بل مندرجا في المبادي والنزاع انما كان في الجزئية
 على حدة واما ما يقال من ان الانية على نوعين انية بحسب الوجود والاطمئنانية بحسب
 الوجود والارتباطي وما عتق الشيخ من المبادي هو الاول والاني جعلت جزاء من العلم هي الثانية
 واليه يشير كلام بعض الافاضل في شرح المواقف حيث قال والمراد بانيتهما صلهما
 على غيرهما الجاهل بافليس شئ يرشده الى ذكر قوله يدل تعليمهم بان ما لا يعلم الخ فان الغرض
 منه هو الوجود الخ والحق في هذا المقام ان يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي
 المقدمات الخ يتالن منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وهو ظاهر
 واما صريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى
 المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه وتر
 في هذا التعبير الخار بانيته جعلهم الموضوع من الاجزاء وذكر لانه لا كان له مزيد مدخل في
 اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات جعلوه جزء من العلم وانما جعلوا هذا التصديق

في العلم
 في العلم
 في العلم

من المقدمات الموقوف عليه ذات المسائل لا الشروع فيها ولا شعار لمزيد المدخلية
 الفارقة في المعرفة وانما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما
 يحتاج الى قليل عليه وصف الموضوعية ان كان عرضا ذاتيا وهو الحق فلا جهة له من
 الاجزاء حتى يحتاج الى هذا التعلق في الاعتذار والجواب عنه ظاهر في الكلام في جعله جزءا
 من العلم على حدة كالتصديق بهلية لا جعله جزءا من جملة المسائل فيقول يجوز ان لا يكون
 عرضا ذاتيا وحصل جزاء من العلم على حدة معاير المسائل والمبادي والشمول
 لموضوعات سائر العلوم الاسلامية لا يقال موضوع علم الكلام هو القيد على ما يدل
 عليه صريح قوله من حيث يتعلق به اثبات العقائد وذكر لتمييز موضوع عن سائر
 موضوعات العلوم وح فلا نسلم الشمول لموضوعات سائر العلوم لاستغناء القيد فيها لانا
 نقول المراد شمول نفس الموضوع لا هو مع قيده او نقول القيد لمعتبر في الموضوع عند
 الشارح ليس واسطة في العروض بل معناه ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل على ما ذكره
 في شرح التفتيح فيكون الموضوع نفس العلوم لا هو مع القيد في المشكالات في تناول
 ويذفع ايضا ما اورد من ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القيد للمعلوم فلا يكون
 عرضا ذاتيا بل من تلك الحيثية الا انه يرد عليه ان القيد المالم يعتبر في جانب الموضوع
 كان الموضوع مطلقا غير مقيد فيكون الاحوال احوال المطلقة لا المقيد ضرورة ان الغرض
 للمقيد من حيث انه مقيد يستلزم مدخلية القيد في العروض يرد ما ذكره ابن سينا
 في الشفاء من ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم كونه من معرض التغيير ويبحث فيه
 عما يورث له من حيث هو كذا كذا الا ان يقال عدم التقييد بمعنى عدم كونه القيد واسطة في
 العروض لا يستلزم انتفاء القيد مطلقا واليه شارح كلامه ولئن كان هذا القيد متافيا
 للشمول المذكور ولا في تكييف بالجواب الاول كونه جسم وهو الكيمياء فاذ في قوله
 وذكر لان المساواة هي الاتحاد في الكيمياء والكيمياء من المعدود لان المعدود متمم منفصل لا يقال

من الاجزاء المادية قطعاً وان لم
 يكتف عرضاً ذاتياً بل

فليكن التقييد متافيا ولا يميز الكلام
 عما لا يميز

لا يلزم من كون جنس ما خوذ في تعريف الغير كون ذلك الغير من اعرافه الذاتية الا ان
 ان جنس الانسان ما خوذ في تعريف العرس وليس العرس من عوارض الانسان
 لانا نقول قد علمت ان المساواة هي الاتحاد في الكم فالكم ما خوذ في تعريفنا على القيدية
 والمقصود من قوله عرض ذاتي اثبات الذاتية لا اثبات العرضية اذ لا نزاع في عروض
 الاتحاد في الكم للاعداد واما النزاع في انه ذاتي او عرضي ومعلوم ان عروض الاتحاد
 في الكم ما هو نوع من الكم بواسطة الكم وهو جزء العرف فيكون العروض بواسطة الجزئية
 ذاتيا على المشهور نعم قد يورد في المسائل الحكم البدني في المسائل قد يكون
 ان يقول القضية البدنية الآتية نعم على ان المقصود في القضية الحكم واما الطرف في
 الماد التصورية ثم ههنا بحث آخر وهو ايراد الحكم البدني في المسائل قد يكون
 للتنبه على مكان الضرورة لا البيان اليمية فالاولى ان يقول لبيبت لبيبت
 على ضرورية الالة ففانه ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في مباحثه الاعراض في
 امتناع قيام العرض بكثر من محله واحد من قوله قد يكون من الضروريات ما يشته
 على بعض الاوقات فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما يشته على مكان
 الضرورة او يعيد بيان اليمية اذ قلنا قلنا يجوز ان يكون المراد اعم الالة بترك البعض
 اعتمادا على ما سألنا قلنا في لا يتم قوله وعلى هذا ينبغي ان محل ما وقع في التجريد اذ
 حاجة الى حمل كلام تجريد المنطق على ان ذكر بعض على ان الصناعة عبارة عن عدة اوضاع
 الخ اذ يقوون كونه بعض المسائل بيته وان لم يكن العلم عبارة عن الاوضاع والاصطلاح
 المذكورة ثم ان كان ما يشته طبعها الكلام الى الظاهر من هذا الكلام اتحاد الغاية
 والمنفعة بالذات واختلافها بالاعتبار الا ان بيانه كمالا من الغاية والمنفعة بما في الق
 الاخر بعوله وغاية الكلام كذا ومنفعة في الدنيا كذا الخ يدل على ان الاتحاد غير لازم فعلى
 هذا بقوله الكناية في قوله ان كان راجعة الى ما يتاخر الخ ويؤديه تغيير الاسلوب

وماله

بقوله

بقوله ثم ان كان اذ الظاهر ان يقول ومن حيث يشوقه الكلام ومنفعة في
 الدنيا انتظام المعاش الخ يروى عليه ان هذا من منافع العلم العلم ولهذا قال سابقا المعبر
 من كمال القوة العلمية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد على ان افادة الكلام نظام امر المعاش
 في غير الخفاء ويكنى ان يقال انه لما ثبت في هذا العلم ان الله يبيح المطيع ويعاقب
 العاصي على حسب مشيئته يعني ذلك ان الانتظام بالمحافظة على الوجه المخصوص و
 اما النجاة من العذاب فلها جرتان نجاة باعتبار اصطلاح الاعمال ونجاة باعتبار اعتقاد
 البال والمراد ههنا اكسا والشارح يقول المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد
 لما يتبين ان موضوعه اعم الموضوعات الى قوله يتبين انه لشرف العلوم الدايغ المناسب
 لكلام لمن ان يذكر هنا المنفعة ايضا ويتبين ترتيب الشرف على مجموع الاربعه كما لا يخ
 على الناظر في المتن وجعل الغاية والمنفعة متحدتين لا يلايم لاسبق على ما بينا ثم يفهم
 من قوله مع الإشارة الى شدة الاحتياج اليه ان المنفعة لها مدخل في الشرف لان ذلك يستفاد
 من المنفعة كما ان ابتداء سائر العلوم الدينية عليه يستفاد ما كونه مسأله قضايا
 نظرية شرعية فان من جملة اثبات وجود الصانع وهو من جميع القواعد الشرعية والآثار
 بوثاقه البراهين نعم من تعريف الكلام **صعده الى قدم ومحدث الى قوله**
 فيفتقر لجواز الى محدث فان قلت القسم انما هي للمعروف لا للذات فيفهم منه ان يكون
 الموضوع مفهوم الموجود فيروى عليه ان كثيرا من محمول المسائل اخص منه قلت قريتين في
 سطح الشفاء ان العرض الذي يجوز ان يكون اخص من موضوعه على ان معنى قولهم الشيء
 الغلاني موضوع لعلم هو انه مجرد وصفا عنوانيا لا كلام المجرة على ذاته هذا وما ذكر
 القدم اولا واخر بيانه للشمالية على مزيد تفصيل فلو قدم مع تفصيل يتبعه اقسام
 ولهذا بعينه قدم الجوهر على العرض ثم اقر بيانه لما له بالنسبة الى العرض مزيد تفصيل
 وهو قوله وسن ان اختلاف الخ ثم في قوله وينظر في التقديم فمن انه لا يتكثر الخ بحث

وقد عرفت ان تدوين الكلام
 لتفصيل الكمالات المتعلقة بالقوة
 النظرية من مبدء

اعتقاده

لانه لا يخلو اما ان يكون المراد القديم بالذات او القديم الشامل بالذات وما ليس كذلك والاول يستلزم
تركه وذكر الصفات مع انها من اقسام الموجود وعلى رَأْسِها هل السنة والسا يستلزم بطلان قوله ولا
يتكسر لان الاشاعة لم يتركوا تكسر العدم وان لم يقولوا بتغايرها وعكسها ان قال القديم الواقع
قسم من الموجود اعم والقديم في ذاته قوله ونظر في القديم اخص وهو الذات القديمة وتعرض
للصفات هناك في علم تعرض احوال الذات بقوله والذي يتميز عن المحرك بصفات يجب له
وانما زاد قوله يجب له اشعارا بان المقصود التعرض للصفات بابتناء احوالها وانما
اكتفى بالتعرض الصنف ولم يصرح بها كما صرح بالتعرض بعد الجوهر بناء على عدم تغايرها
للذات ولا كذا التعرض مع الجوهر فان قلت اعادة النكرة معرفة يستلزم العينية فكيف
جاز جعل القديم المعرف بعد ذكره متكررا اعم من الاول قلت هذا اصل يعدل عنه كثير من ذكر
قوله عز وجل وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا لما انزلنا الكتاب على طائفتين من
قبلنا ثم اخفاهم الاصل في قوله اصل الفعل جاز على ما ان في وصف الفعل خلافا للتعجب ومتابعيه
فانهم ذهبوا الى ان وصف الفعل كونه طاعة او معصية لا يجوز عليه تعا وقاتنا بعد
الوجود قيل في بحثه لان الارواح الانسانية باقية الا ان يروى فناء شيء من العالم وهو ليس
من قواعد الملة بل الفلاسفة ايضا يقولون بوجوبه ظاهر فان المراد الفناء بالكلية والارواح البقية
ايضا يعني حال فناء الدنيا على ما هو اعتقاد اهل الاسلام جارئة جارية على قواعدهما المحركة
عليه بانه يلزم ان لا يكون كلام الميطل كلاما والاجماع على خلافه وهو مردود لان المراد من الجريان
اعم من ان يكون في نفس الامر في زعم الباحث ولا خالف القطعي منها جريا على مقتضى
قيل عليه ان بعض من هو من ارباب الكلام وقاتنا يكون كالمسجد فيكون من ههنا من هنا
لقطعي لزم ان لا تكفرهم وان كان في العالم لزم ان لا يكون من ارباب الكلام والجواب ان المراد من
مخالفة القطعي مخالفة تجرد هو النفس واما في لغة القطعي ابتداءا متشابهة في آخره
ليس من مخالفة المنعينة وهذا صريح في عبارة الشارح حيث قال جريا على مقتضى الجواب قلت

السؤال
للفناني رحمه الله

يرد

يرد عليه ان لا يكون المسائل المأخوذة من العقل الصرف من الكلام لعدم الجريان على قواعد
الكتاب والسنة قلت المراد من الجريان على قواعدهما عدم مخالفة لها وقد اشار الى هذا المعنى
في الوجه كما بقوله وبالحجة الى قوله ولا خالف القطعي اياها واما المسائل المأخوذة من هذه الجبهة
فلست من انما ليست من الكلام وذكرها فينا هو لتوضيح المقام فانما يريد لو اردت بالموجود
من حيث هو الموجود في الخارج بشرط لا ولعل صاحب المواقف انما حمله على التقييد والاطلاق
بناء على ما هو المتعارف في القبول والمعتبر في الموضوعات الا انه انما يتم ان لو كان القيد
المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث فيه على قانون الاسلام وكثير من
المسكتين لا يقولون بالوجود الذهني فلا يريد عليه ان العائدين يكون الموضوع هو الموجود
هم قراء المسكتين على ما مر في ما وراء هذه الصفحة والقائل بالوجود الذهني على المشهور
هم المتأخرون على ان الشرح العقول من المتأخرين لا يستلزم عدم القول من القراء
فعليه العود الى العلوم في ارباب فانه يحتمل ان يريد فعلية العود عن جعل الموضوع الموجود
الى جعله العلوم وان يريد فعلية العود الى ما هو معلوم بمعنى الى ما يعلم ويعتقد موضوعا علم
من ان يكون العلوم او ذات الله تعالى وغير ذلك مما قلوه ككيفية ضرور العالم عنه انما لم يقل
ككيفية الاصدار اشارة الى ان المراد من الافعال المتعلقة بامر الدنيا هي الحاصلة بالمصدر لا
المعنى المصدر الذي هو الاصدار والايقاع وجهة الوجه هي الموجود قد علمت
فيما قبل ان ان الموجود لا يصلح جهة وحده اذ قلنا خلقوا موضوعا للعلمين عن تشارك في الوجود
هذا معنى ما قاله هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته واحواله الممكنات الظاهر
ان المراد من العلم ما يعبر صفات الافعال وان المراد من البحث عن الذات البحث عن احواله
اذ معنى البحث عن الشيء علمه على غيره ومعلوم ان الذات لا يحل على الغير بل الامر بالعكس واما
ذكر الصفات فهو كذا في الخارج بذكر احوال وكون الصفات بيانا لافعال ذلك الاحوال هناك ذكر
في الممكنات او تقول ذكر الذات توطين لذكر الصفات كما في قوله يسألونك عن الاقاليم قل الاقاليم

المراد من القدر في نظم الكلام

فكره المالى ايضا انه علم باق
على احوال الطوائف من جهة

لله والرسول فان النفل انما هو الرسول لا الله تعالى وهذا يشعر بان المحقق في حوزتنا
 الواجب ليس هو هراخ المشارة الى تبيين الجواب اذ لا معنى لمحل ذات الله على الواجب
 وان اعتبر مع الفقيه على انه يلزم ان لا يكون مائل الكلام من القضايا المعترضة في
 في العلوم بل العلم جزئي بالنسبة اليه المراد الجزئي الاضافي في وهذا مبني على ما
 من ان ثنائين العلوم وتساويهما وتداخلهما انما هو بحسب الموضوع فماديه
 لا يكون الا بينه بنفسه بمعنى ما ذكرته من المسائل وحلت على اننا من المبادئ غير مستقيم
 لاننا نظرية قلنا ما سن فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما على المبادئ
 عليه ان الكلام من اعلی العلوم الشرعية يجوز ان ينسب مبادئ في علم ادنى شرعي او اعلی
 غير شرعي وذلك لان علما الاسلام قد دونوا الكلام كسنة لم يرضوا ان يكونوا محتاجين
 فيه الى علم اخر اكمل فذلك اذ هو في موضوع اعلم حيث يتناول العقائد وما يتوقف عليه
 تلك سواء كان التوقف باعتبار مواد الادلة او باعتبار صورها فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
 في علمهم وعلى هذا يجوز استمداد الكلام من علم اخر قريبا كاعتماد الاصول من العرفية
 قياسا من غير جامع الا ان هذا كلام افتراضي ربما لا يكون مسلما عند الشارح بل ذلك المورد اعترض
 ايضا بانه المنطق وهو المراد مما يتوقف عليه العقائد باعتبار الصور ليس جزءا من علم الكلام
 بل هو علم على حدة لا نسبة الى الكلام كنسبة سائر العلوم الا انه لا لان الكلام رئيس العلوم الشرعية
 انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها وهذا القدر يكفي في عقد المنطق من المبادئ الكلامية
 للعلوم الشرعية فلا وجه لجعله جزءا من الكلام ولا من غيره من العلوم وذلك لان اثبات
 مائل العلوم يحتاج الى دلائل وتعاريف غير محتاجة اليه في ذاتها بل في وصف كونها
 موصولة الى المقصود ويؤيد ما قلنا ان هذا المورد واحترز في تعريف الكلام عن المنطق
 فلو كان جزءا لم يكن للاعتراض وجه اذ لا معنى في تعريف العلم ذكر قيد بوجوب خروج بعض
 اجزائه لطالما محلله في محله راجع الى غير سمة وجوز التائيد ايضا في مثل

هذا ما اورده بعض الافاضل
 مع الطعن والشبهة

وهم هنا شيء اخر وهو ان المعلوم من شرح الصحايف الخ الظاهر ان المراد من هذا الكلام
 الاشارة الى الجواب عما اورده بقوله فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده الخ ومحصله ان كثيرا
 من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان لم يكن فيها بحث من حيث الاستثناء ولكن احوالها
 التي يبحث عنها عارضة لها من جهة الاستثناء وفي قول المعترض بحث عن احوال الممكنة لا من
 حيث استثناء اشعار بان منشاء اعتراضه جعل الحثية قيداً للبحث لا للعروض على خلاف
 ما يفهم من كلام صاحب الصحايف بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنة من استثناء
 الى الله تعالى او رد عليه ان ذكره يقتضي ان يكون قيد حثية الاستثناء ضايعا لانه ما من حال
 من احوال الممكنة الا وهي مستندة اليه تعالى بطريق الاختيار والوجوب بوسيلة او بغير واسطة على
 المذهبين ولا يخفى عليك ان هذا غفول عن معنى الوسيلة في العروض وذلك لان معنى العروض هنا
 الحمل فكله الشيء والوسط في الحمل عبارة عن ان يكون لقوله الموضوع به سببا في الايراد الى قولهم
 ان الالوان تعرض للاجسام بواسطة السطوح بمعنى كونها مسطحة سبباً للعروض المذكور
 ومن العلوم ان كون احوال الممكنة مستندة اليه تعالى على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون بثبوت
 تلك الاحوال لها من جهة حاجتها اليه تعالى ومنشاء الغلط جعل الاستثناء قيداً للاحوال لا للممكنة ومن هذا يتبين
 ان هذا الجواب لا يجوز في الاعتراض بشكل المباحث فذلك اقتصر القوم في ابطاله كونه موضوع الكلام المربع
 اعترضوا على كونه الذات موضوعا بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام ولم يعترضوا ايضا
 بانه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحث الحكمية الموردة في الكلام من مسائله اذ لا يبحث فيها عن احوال
 الذات ولا من الممكنة من جهة الاستثناء ولا خفاء في اننا بعد الهلينة البسيطة لان ما لا يعلم بثبوت
 لا يطلب بثبوت شيء له وهذا اولى من عبارة شرح المواقف حيث قال لان المبين في العلم اثنان العرض
 الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده الخ اذ لا محذور فيه وذلك لان غاية ما لم يتوقف اثبات
 وجود الموضوع على وجوده في نفسه ولا عكس فلا محذور لان يقال المراد من قوله يتوقف على وجوده ان
 على العلم بوجوده ثم كونه مبدءا للممكنة لا باتباعهم من ان المطالب الكلام هو كونه تعالى مبدءا
 الممكنة الخ بمعنى ان ائتمنت في الاله في الكلام واما استدلال المتكلمين على وجوده

في المشار اليه بقوله وهم هنا
 شيء اخر على الوجه الذي قررنا
 فصل هذا البحث منه

كذا فليس مستلزما على الاثبات او مقصود بهم بيان انهم جميع الموجودات التي يكون مبدلها وذكر صفة
 من صفاته تعالى وان لم يرد منه بطلان الاثبات وهذا ما ذكره الارسطي ونقله الامام البيضاوي في المصباح
 الرد ان ذلك كذا آخر ما يثبت الواجب بغير اقامة البرهان على وجوده وهذا ايضا مطلب كلامي
 ولعل تفسيرات الواجب بهذا المعنى للاختراض عنه ويرد عليه ان اراد من الاخرية مجرد المعارضة فلا
 كلام فيه لكنه غير مفيد وان اراد هذا كذا آخر مذكور فيه ايضا على صفة فهو غير مستقيم على رآه الشارح
 فانه يزعم كما سألنا ان اثبات الواجب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وهما زيادة كلام ذكرنا في
 الرسالة الثانية والقول بان اثبات الواجب مباح ان اثبات الواجب من اعطى مطالب
 الكلام والذات كان هو احد العلوم الاسلامية الخ فان قيل لا يلزم كونه هذه المسئلة مبينة في الآله
 كونه الاثبات احد العلوم الاسلامية قلنا مبني الكلام على ان اعطى العلوم الشرعية لا يجوز ان يكون مستمدا من علم
 غير شرعي فلا بد ان يكون ما يستمد هو من علم شرعي واعلم ان هذا مبني على التحقيق وان لم يرض الا بوجه
 عدم الله لا يصحح على رآه من جعل الوجود نفس المهيبة بمعنى انه عينها لا بمعنى عدم الامتياز في الخارج
 او ذكر لاثبات الخلق بل لا ينبغي ان يكون حاله كذا مع الموضوع ومن ههنا خرج جواب آخر عن شبهة بان يقال
 لا يلزم من العينية عدم صحة الجملة لان العينية الغائبة على كسالي بمعنى عدم الامتياز في الخارج
 فيتم الاعتراض او لا يسقط اصل الاعتراض الخ او رد عليه انه لا شك في وجود تلك القضية الكسبية
 لكن محولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهو حاصل اذا كان الموضوع العلم
 او الوجود بخلاف ما اذا كان هو الذات فكيف يتم الجواب او يسقط اصل الاعتراض وحاصل اننا
 سلمنا ان ههنا مسألة محمولها الوجود الا انه يجوز ان يكون ذكر بناء على كون الموضوع هو العلوم او الوجود
 لا على كونه الذات ولا يلزم ان لا يكون العرض الذاتية مختصا لانه وان كان غير مختص بالنظر الى موضوع
 المسئلة لكنه مختص بالنظر الى موضوع العلم وانت خبير بان المسائل ان يوجد ويقول على تقدير كون
 الذات موضوعا على ما رأينا اما ان يكون هناك مسألة الخ فامل بل ان لا يكون محمول للشيء
 ببساطة لا مخرجه غير مسألته وهذا بظاهره يتناول الخارج بوجه اعم وان المقصود في

في الامور بسبب جهلهم
 كذا في الامور بسبب جهلهم
 كذا في الامور بسبب جهلهم
 كذا في الامور بسبب جهلهم

رسالة ثانية

في الامور بسبب جهلهم
 كذا في الامور بسبب جهلهم
 كذا في الامور بسبب جهلهم

عدم معلومية العرض الذاتي للغير لا حقيقة العرض الذاتي واعتز في ايضا بان الوجود كالمكان
 ايضا بتوسط طوقه للواجب كذا والجواب انه لا يخلو عن معنى الحق والتوسط فيه وتحقيقه
 الموضوع في المنطق حيث فرقوا بين الوسطة في العرف والوسطة في البتة واما اننا
 فلان قولهم موضوع العلم الخ يريد عليا ان هذا النظرا لخص بانه هذا القائل بل لا يتعلق به لانه زعم
 ان موضوع العلم يبين فيه بل هذا في الحقيقة محلي كلام هذا القائل فانه يقول الموضوع يبين وجوده
 في العلم اذا كان عرضا ذاتيا ولا يبين اذا لم يكن عرضا ذاتيا والجواب ان هذا الوجه اريد على قوله وكان
 هذا مراد من قال موضوع العلم الخ يعني ان هذا الخوف من الكلام سيكون تسليمه ارتكابا له بعد تقرير
 انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية الخ هذا مسلم اذا كان حقيقة العلم نفس المسائل واما اذا كان
 عبارة عن الموضوع والمبادي والمسائل فانه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية لموضوع
 فان ذكرنا هو طالع المسائل فان اجيب بان الواقع جزا هو الحقيقة البسيطة المسئلة وكذا
 المبادي البينة او المسئلة رد بالبع وبانه قد يكون من المبادي ما يكون غير مبني فينقل من برهانه
 ما حقه بقدر ما يمكن مع بناء المسائل عليه وما لا يبين ليس بعض عكس سلاوة فلهذا
 اورد والا كان المكاسب ان يقول وما ليس بعض ذاتي لا يبين فيه الخ فاعطى ما لا يبين في العلم لا يلزم
 ان لا يكون من الاعراض الذاتية بل هو اشتراك العلمين في موضوع واحد فيجب في علم بعض اعراض
 الذاتية وفي اخر عن بعض آخر قلت اشتراك العلمين في الموضوع الواحد انما يكون اذا اعتبر فيه
 فيدان مختلفان باعتبار ما تختلف موضوع العلمين نعم يجوز وذكر مطلقا عند من جوز الامتياز بالمحمول
 على ما اشتراكية فاقبل واما راجع فلا لا ينبغي قولهم لكل علم موضوع ومبادي الخ يريد عليه
 انه لا يلزم من اثبات موضوع العلم في العلم كونه من مسائله وذكرنا اننا افترضنا ان حقيقة العلم هي
 الموضوع والمبادي والمسائل وكل ما يبين فيه لا يلزم ان يكون مسائله بل هو ان يكون البعض
 من قبيل الموضوع او المبادي ولذا عرف مسائل هذا العلم بقوله هي القضايا النظرية الشرعية
 الاعتقادية والجواب ان التزام المجيب بقوله جاز اثبات الموضوع في العلم الخ كان بناء على كلام المحقق

يقوله كذا لا نزاع في ان اثبات الواجب بغير اقامة البرهان على وجوده من اعطاء مطالب الكلام فيكون
 المراد من جواز اثباته في العلم اثباته على انه من مسائله واما خاسا فلان تعاظم قيل
 هذا يريد على الوجه الذي من الجواب تقريره ان ما ذكر من انه لا علم شرعي فوقه الخ لا يلحق الى ان
 يجعل فان الله سبحانه هو الموضوع ويظهر الى بيان الموضوع في العلم كان ينبغي ان يؤخذ موضوع
 الكلام اعم من ذلك كالموجود او المعلوم مثلا يلزم كون الله تعالى على من الكلام او تعاظم العلوم
 الخ فالقول بما يؤيد اليه ان لم يكن ترك واجب فلا نزاع في انه ترك ما ينبغي ولا يخفى على كراهه حصوله
 الاعتراض على الارمولي هو ان يكون الذات مبينا في علم الكلام ينافي الموضوعية فيه فاجاب بانه لا شافا
 لانه لا علم شرعي فوقه حتى يبين فيه فلا بد من بانه فيه وخلاصته ان ما ذكر من القاعدة في تبين الموضوع
 انما هو فيما اذا كان علم على فوقه اما اذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بانه فيه فالسؤال عليه بانه يلزم
 تبينه كونه الله تعالى على غير موقفه من المعارض ضرورة ان المحذور الذي اوردته هو خاذا لا هذا نعم
 يمكن ان يقال لا ضرورة في ان يجعل الذات موضوعا ويلزم جواز تبين الموضوع فيه بل يجوز ان
 يجعل الموضوع امرا اعم تبينه الهيئته كالمعلوم والموجود كيلا يلزم تبينه موضوع العلم فيه ولا يهدم
 القاعدة القائلة ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى والاولى ان يقال ان طامس اعتراض
 على حصول الوجهين وهو التزام كون الذات موضوعا ودفع ما يورد عليه تقتضي ان يكون الله تعالى
 اعلم منه فيلزم كون العلم الغير الشرعي اعلم من العلم الشرعي سيما رئيس العلوم الشرعية
 وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع على شرعي الجواب عما يورد على قوله والا فلا يلزم اعراض رتبة
 منه تقرير الوجود ان الله تعالى انما يكون اعلم منه ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير
 الشرعي بناء على ان بيان الموضوع العلم الاخص انما يكون في الاعلى وهو غير جائز وتقرير الجواب
 ظاهر وقد يقال انه لا يرد على الوجه الذي من الوجهين بطريق آخر وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي
 فوقه الكلام يبين موضوع فيه لا يعين ما فرج عليه من قوله فلا بد من بانه فيه طامس من ان ما
 يبين فيه موضوع علم شرعي او مما فيه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعرفيا

استدلوا بان العلم الشرعي لا يكون موضوعا في العلم الا في موضوعه

لجاء لهم من ان العلم الشرعي لا يكون موضوعا في العلم الا في موضوعه

الموضوع الاصل

الشرح

الشرح واولد بما ذكره سابقا من قوله قلنا ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لاجب ان يكون اع
 ولان يكون علما شرعيا الا انه علم الى المبادئ الموضوع لانه مثله في توقي المسائل عليه ما الا ان يكون
 بذكر في الموضوع تقتضي كونه العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رئاسة
 الكلام سائر العلوم الشرعية لاجل ان بيان ذات الله تعالى فيه فاذا بين في الله تعالى فقد جردت
 الرئاسة فيه فلا جهرا عليه ليلزم لتبينه وروا ايضا بان هذا مخالف لما ذكرنا من قوله والقول
 بان اثباته من مسائل الله تعالى وكونه الكلام ظاهر العباد الله لان يقال ان هذا ايضا مقصود في قوله
 لتبينه فادعى ان بعض ما سبق وانه لو جرد هذا العلم فان قلت وجود القسم لا يستلزم
 وجود القسم في ثقله لان الوجود الارتباط لا يستلزم وجود الاخص لانا نقول اذا قسم العلم مع
 الوجود يلزم ذلك واليد اشار بقوله مثلا يبين في الله تعالى ان بعض الوجود جسم الخ ويكون
 عابدا الى الهيئته المركبة الخ فيه اشار الى صفة شبيهة وهوانه اذا جاز ارجاع الحق على الوجود
 الى الهيئته المركبة فلم لم يبحث في الصناعة الاولى او كان الغرض عدم كونه هيئته مركبة ومحصول الجواب
 ان امكان الارجاع انما يتصور في الاعلى فبين وجود الجسم ان اشار الى ان وجود
 الجسم لم يكن مسئلة في العلم الاعلى بل لم تبينه من مسئلة ذلك العلم فلم يلزم كون الهيئته بسيطة
 في الاعلى ايضا وربما تبينه العظمى من هذا الكلام لتبينه فادعى ان بعض ما سبق الخ لوجه
 في الوجه الثاني من النظر لانه لا يلزم من عدم كونه الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود
 الموضوع في العلم الاعلى طوار ان يكون البيان على الوجه المذكور هنا بان لا يكون مسئلة من الاعلى
 ولكن يلزم تبينه من مسئلة وفي الوجه الثالث لانه ان اراد ان وجود الموضوع عرض ذاتي من بانه

الوجود الارتباطي لا يستلزم العلم

على ان وجود القسم له ما لا قسم من موجوده

وان اراد من الهيئته المركبة فمطلوبه لا لا يخفى وبالجواب ان العلم الشرعي لا يكون موضوعا في العلم الا في موضوعه
 عبارة عن اثبات الاعراض الذاتية
 لشيء على ما هو مع الهيئته المركبة
 ذكر لغوا من الكلام طوار ان يكون اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا ومع ذلك لا يبين فيه
 كونه هيئته بسيطة فان قلت هل نخرج هذا فيما مذهب من الاصل الذي هو اطلاق قوله جعلوا
 كل طائفة من الاعراض الذاتية الخ او بيان وجود الموضوع فان خرج عنه قلت لان المراد الاعراض

الذرية الا تكون اثباته من باب الحكمة المركبة ما عرفت ومن قولهم ان القدر فيليب من صيغة المجهول
 هنا بيان وجود الجسم فاذن لا يوجد في وجوده وقد سبق ان الاخص من موضوع الصناعة لا يكون غرض
 ذائبا لم فقد خفي عليه ان العرض الذي يجوز ان يكون اخص من موضوعه اذا لم يتجلى في عرضة الى ان يصير
 نوعا معينا يتربيا لقبوله وهذا كما جعلوا الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم هو موضوع
 الطبيعي فلانه انما يكون بغيره معلوما في قول معلوما حال من الغير في قوله بغيره وليس خبرا
 ليكون قوله فيما يأتي او بغيره مجهولا فانظر الى هذا فتأمل وقد سألنا حيث حاول
 العلم تصور الحقيقة والجواب ان المراد حاول ان يفهم وتعلم الغاية في ارتكاب السامح الاشارة
 الى ان حصول صورة حقيقة العلم من قبيل التصورات فان تصور المطلق انما هو يتعلق بفرطه
 فكما ان التصور من افرادة كذلك التصور الا ان معلومته يتوقف على تحقق فردة المقصور فلذلك
 زاد التصور فقال والنزح حاول ان تعلم تصور حقيقة اذا الظاهر من التصور
 اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله قيل يريد عليه ما مرنا من ان تصور الغير لا يتوقف على تحققه
 بل على حصوله وهل هذا الاذئاب الى ما لا يرتفع ولا يخفى على احد ان المراد فيما مر ان تصور الغير يتوقف
 على حصوله ان حصول العلم الكلي في ضمن ذلك التصور لان يتوقف تصور الغير على حصول التصور
 نفسه وامثلة هذه الكلمات ليست الامن خرافة العقل كما ان كل احد يعلم ان النفس الحية
 قد ادب في الشهادة الى جوب احد وهو اننا وان سلمنا ان حصول العلم بالشيء يستلزم بصورة لكن لا
 يلزم منه بصورة بكنهه والمطوكر والآلة تمثيل حسب انه لا يكسب المثل فان الكلام في ان العلم
 بالشيء لا يستلزم بصورة لان العلم حصول الشيء لا يستلزم العلم بكنهه على ما يستفاد من قوله
 ان كل احد يعلم ان له نفسا الحية وذكر لان هذا العلم يستلزم حصول النفس ولا يستلزم العلم
 بكنهه فاذا كان حصول العلم بوجوده بربها كان تصور العلم بربها كما انما قدم
 توجه السؤال ان على توجه الاول مع ان المناسب على ان الكسب بما هو جوده لان الوجه
 ايضا من الكسب النفسية بناء على ان المفهوم حاصل بعينه ان لا يقال او كان المفهوم حاصل

انما هو العلم الكلي في ضمن ذلك التصور

بعينه يكون حصول مفهوم العلم بالشيء على بالشيء لانا نقول معنى بعينه بتمامه فان قلت
 العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه غايته ان يكون علما رسميا قلت اذا لم يكن حاصل
 بتمامه لا يكون علما للذكر المفهوم بل بعضه فان قيل في تقرير الامام ما يرفع الجواب المذكور الى
 فان قيل انما يتم دفع الجواب ان لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور وليس كذلك لان يتبين
 الشيء على الملزم لا يستلزم التوقف على الدوام فكذا حصول الجواب كان وضع الحال لا ان
 على تقدير كون العلم كسبيا وفي هذا التقرير قد لزم الحال ولا ينفذ ذلك الجواب المذكور وان
 كان فصويته الحال في كل من التقريرين امرا آخر على انه ان اراد ان العلم بالغير
 يستلزم مكان العلم بانه عالم قيل المنع غير متوجه لان الاتصاف بالعلم بالشيء يستلزم
 المكان محل العالم على المنصف ان العلم بكنهه حقيقة على ان العلم بالعلم لا يتم بالعلم الا في
 المعبر في الاستلزام عند الامام والجواب عنه انما اوله فلان الاتصاف بالعلم بالشيء وان
 استلزم محل العالم على المنصف الا ان معنى المحل هو انه عالم بالشيء لانه عالم بكنهه واما ثانيا فلا
 القول بكتلزم العلم للعلم بانما هو من القاصي وامام الحرمين والامام الرازي غير راضين به وتقرير
 الكلام انما هو على ان هذا الامام ووجه الخطا ظاهرة في قوله من جملة وجه الخطا في
 التعريف الاول المنقول عن محمد بن الطيب البصري المشهور بان كبر الباقلاني رحمه الله
 انه يخرج عنه علم الله تعالى واحب بان مراده تعريف العلم الكوني لا الشامل لالهيه ويرد عليه
 ان مباث العلم ماصد به علم الكلام كما علمت فلا بد وان يكون شاملا لالهيه ايضا ليعرف
 مسئلة اثبات العلم للواجب تعالى تستدعي تصور العلم بناء على ان تصور المحل ايضا من المبادي
 التصورية الا ان ما ذكره الشارح في وجه تصوير علم الكلام بمباث العلم لا يأتي عن التخصيص
 بالعلم الكوني كالاخفى في قوله ومن جملة الخطا ايضا لزوم الدور لان المعلوم مشتق من العلم
 فلا يعلم الا بعد معرفته ولكن ان حجاب بان العلم المعروف هو الحاصل بالمصور الذي يقع صفاته
 للعالم ويستمر اتصاف به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بكنهه المصور

محمد بن الطيب البصري المشهور
 بان كبر الباقلاني

واما التلادف بين المصدر وحاصله فانما هو في الوجود الخارجي لا في العقل هذا على تقدير
 ان يكون المأخوذ في المشتقات هو المعنى المصور والمعلوم من بعض كتب الفلاسفة
 الواقع جزاء هو حاصل بالمصدر ويطلق عليه المصدر ايضا مما يلتبس به وهي
 الاعتقادات والاضفاء في غير الشك يرد عليه انه لما قيل يلبس به بالاعتقاد
 فلا معنى لذكر الشك لانه ليس من الاعتقادات وهو ظاهر ويمكن ان يقال لا كان الشك
 مما يذكر في اقسام الحكم وان كان على سبيل الاستطراد وذكره هنا لغير العلم عنه كذا وان
 لم يكن من جملة ما يلتبس به لا يقال المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل
 لانا نقول هذا تصريحا يكون احد اقسام الاربعة بمنزلة قولك اننا شك وسبب حقيقة
 في كنه الكيف ان شاء الله ثم الاعتقاد في الشهادة لا يتناول الجدل لان الاعتقاد ادراك
 جازم مطابق غير ثابت الا انه قد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة ولهذا يقسم الى الصحيح والفاسد
 وقريب على ما يرد التصريح وقد ذكرنا ذلك في شرح العقدة الكبرى وكلام الشارح
 وعن الجدل بالمطابقة بين عاينين الوجهين ثم خرج زيدا الاعتقاد بحاله
 كيف يكون الاعتقاد بحاله مع ان اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علما
 اذا خرج صار جهلا ولعله مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تماثل العلم والجهل ثم ان
 بتميز العلم عنه غيره عن ذلك الاعتقاد حال كون زيد في الدار وهو علم بمعنى لتمييزه عنه
 ان اريد لتمييزه عنه حال خروجه عن الدار وهو جهل وقد حصل الاضطرار عنه بالمطابقة
 ان المراد بتمييزه عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار ولا سلم انه علم وانما يكون علما لو تغير
 بتغير المتعلق بل هو اعتقاد تقليدي كان متصفا بالمطابقة او لا ثم صار غير مطابق وبهذا
 ارفع ما يقال من ان الاعتقادات على الجرد فادام زيد في الدار فالمجرد علم وحين خرج في جهل
 اللهم الا ان يقال ان اعتقاد كون زيد في الدار يكون عاينين تقليدا وعلم والمراد هنا الاول
 الاول والمراد في كلام القائل هو الثاني فكما انه لا معنى للابصار الى اشارة الى وجوده

كذا في شرح في الدين الرطبي
 للحاوية منه

العقدة الكبرى

كما ان قوله فكذلك العقل
 بمنزلة مرآة الح اشارة
 الى وجوده في جانب المشيئة

الشئ

وهذا اوفق لكلامه في هذا
 شرح الاصول منه

الشئ في جانب المشيئة به الا انه لا يخفى عن مسامحة وكان الظاهر ان يقول كذا لا معنى
 للعلم الا انطباع صورة العقول في العقل لا ما يفيد امتياز ويؤمن حقيقة العلم ككلام
 الامام حجة الاسلام ان الوصول الى حقيقة العلم لا يتصور بالجد الحقيقي الجامع للجنس والفضل وقال
 انما يمكن الوصول الى الحقيقة بالتقويم والمثال الا ان العلم لا يتصور بالجد الحقيقي الجامع للجنس والفضل وقال
 عن مثال التباين وهذا المثال يؤمن حقيقة التفرقة بين المعرفة الحاصلة بالتقويم
 والحاصلة بالمثال لكن يرد عليه ان المحققين من المنطقيين صرحوا بان التفرقة بالمثال لا
 فيعلم الرسوم فكيف يعلم الحقيقة اللهم الا ان يقال جود التفرقة من بعض عوارض الشئ
 الى حقيقة علم ما هو المعروف في الاجناس العالية وانه يريد بالمثال جزئيا من جزئيات
 فصره الرد على المحقق عند الذين لانه مثلي باعتقاده ان الواحد من الاثنين الا انه يرد
 عليه انه ان اراد ان يريد جزئيا من جزئيات اصطفا لتمثيل غير الجزئي لا يدل عليه وان اراد
 انه لا يريد جزئيا من جزئيات فقط بل يريد الاعم مراد المحقق ايضا وذكر ايراد المثال من
 جزئيات مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لرفع توهم الاختصاص كما توهمه الشارح
 ونهم فيه عباراته الاولى الخ المعلوم من فوائد شرح الاصول ان هذا التفسير
 للعلم بمعنى الملكة كذا لا يلزم السباق والسياق اما الاول فلان سبب تصوير علم الكلام
 لمباحث العلم هو ان الروى على مكرن حصول العلم اصلا او استعارته من النظر مطلقا او في الآليات
 خاصة يتوقف على ذلك ومعلوم ان ذلك ليس بمعنى الملكة واما الثاني فلان انقسام العلم الى التصور
 والتصديق وانقسام كل منهما الى الضروري والظاهري انما يتأتى في العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة
 كما لا يخفى ما يتركز ويلتفت اليه آه لانه اشار به الى ان المذكور من التوهم ان التوهم
 وان صرح به في شرحه للعتقاد الا انه لا يخفى عن التوهم كما مر اننا يقتضيه سابعة اصوله
 خرج عنه علم الاشياء ابتداء اللهم الا ان يقال المراد من شانه ان يلتفت اليها ان التوهم
 كذلك وقد يتوهم ان المراد المعلوم لان في ذكر العلم في فاسد ان يراعى التوهم

وقالوا انما يتبين معناه بتقسيم
 العلم الى العلم الذي لا يتصور
 بالجد الحقيقي الجامع للجنس
 والفضل والعلم الذي لا يتصور
 بالجد الحقيقي الجامع للجنس
 والفضل

الاشياء انما يذكر منه

المعلوم بوجود وصف المذكورة فيه ولا يخفى ان موافقة الحكم للدليل لا يستلزم ارادة منه
 فلا يلزم من كونه المعلوم مذكورا ارادة المعلوم من لفظ المذكور ولعله لمن التمس قال وقد
 يتوهم انه صفة مستقبلة خلق الله تعالى قيل بغير الاجاب بالاستعقاب يقتض
 ان خصيل العلم لا يتميز المعلوم كما يقال ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة و
 ليس بصحيح فان يتميز المعلوم مع العلم زمانا حذبه كثير من العلماء الى انه عين التميز ولا يخفى
 ان هذا ذهول من استعمال الاستعقاب في الذات ايضا وهو واقع يعرف من تتبع مباحث
 العلل والمعلولات واما ما ذكر من ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم فانما هو حكم النظر
 لاحد له ولا يلزم حصوله المحرور ببعض الحد ولا يخفى ما فيه لان العلم علم اذ
 الجمل المركب التميز وكذا التصور الغير المطابق لان المعنى من افادة التميز ان يكون المحل حيث
 يلاحظ مركبا كانه ويميزا عما عداها وهذا المقرر حاصل فيهما صوابا او خطأ وقد تعالى الاستعقاب
 بقوله بناء على ان لا يوجب بانه يلزم ان يدخل التصور الغير المطابق ايضا لانه يقتضي له
 لما فيه من شايبة الحكم ولا يخفى ما فيه لان التصور الغير المطابق يخرج بقوله بوجوب يتميز لانه
 لا ينفرد التميز على زعم هذا القائل فالصواب ما ذكره فلا تغفل ميلا الى خصيل العلم
 بالكليات فان قيل الكلام في تحقيق ماهية العلم وتخصيصه بالكليات امر خارج عن البيان
 قلنا المراد من التخصيص ماهية العلم بعد بثوت عمومها بل تخصيصه اطلاق لفظ العلم
 مع المعنى عنها الخ فان قلت لا يحال ان يكون الكلية لازمة للعلم او لافعاله الاولى لا مدخل لزيادة
 في الافعال بالطلالة حاصل بدون الزيادة ايضا لان المعنى لا يكون الكلية ح وعلى الكلام في قوله
 مع المعنى عنها لان المفهوم منه ان يكون قيدا للمعنى الكلية قلت معنى قوله مع المعنى عنها
 ان قيد الكلية مستغنى عنه لانه التقريبي بدون صحته شاملا لافعاله مانع عن الاعتبار فلا
 حاجة الى تحصيل احد هذين الامرين بل اعتباره محال ولما لم يكن له كثر من الخ وذكر
 لان التميز من المعنى الاضافية والنقص انا يكون للقضايا ولهذا حكموا بان التصورات لا تعاقب

قائل المرحوم
 سيبويه

الاير ان من قال بان العلم نفس يتعلق بالخصوص بين العالم والمعلوم وهم جمهور المتكلمين قد
 بان يتميز مع عند النفس بغير الاحتمال النقيض ومن زعم ان التميز في التصورات هو الصورة الاولى
 وفي التصورات هو الاشياء والنفس فتدخال في هذا المقرر عند الجمهور على انه يلزم ان يكون العلم هو
 الصورة والحكم نفسا كما اعترف به هو ايضا وليس بشي لان المراد من الاجاب الاستعقاب
 وهو معنى تصور لا نقيض له وبهذا يتبين بطلان ما يقال ان الشيء لا يمكن ان لا يتبع السبب
 وبالعكس ان اعتقاد ان الشيء كذا ان لا يكون الا كذا فان قلت الذي يلزم من ان يكون العلم انما
 الحكم بامتناع النقيض في الحقيقة عبارة عن اعتقاد مطابقة كذا ان الجمل المركب عبارة عن اعتقاد
 غير مطابقين وذلك صار صريحا كما قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد وان الشيء كذا ان
 لا يكون الا كذا في نفس الامر مع حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض حيث لو خالف النقيض بالبال
 حكم بامتناع وهكذا حال الظن فان معنى المكان النقيض فيه انه لو خالف بالبال حكم بامتناع وهكذا حال
 الظن فان معنى المكان النقيض فيه انه لو خالف بالبال حكم به ولذا جعلوا كلام العلم والظن من الاعتقاد
 البسيطة حيث لا يحتمل النقيض في متعلقه الا وضح ان يقول حيث لا يحتمل نقيض متعلقه يعني ان التميز
 لا يمكن ان يتعلق بنقيض المتعلق كما في التصورات فان متعلقه انما الحقيقة وان كان له نقيض الا ان التميز
 الحاصل في العلم لا يمكن ان يتعلق بذكر النقيض اما في التصور فلهو النقيض ولانه لا معنى لاحتمال النقيض
 بدون شايبة الحكم الخ فان عدم احتمال النقيض يجوز ان يكون بامتناع النقيض او بامتناع الاحتمال وان
 كان امتناع النقيض مستلزما لامتناع الاحتمال وهذا كما ان امتناع المركب يجوز ان يكون بامتناع الماد او بالصورة
 وان كان امتناع الماد مستلزما لامتناع الصورة فان قلت قد عرفت ان الشك في التصور وهو محتمل للنقيض كما
 مر قلت الشك غير داخل في التصور الواقع فسمي العلم المفترضا وذكره هذا كالمظن والوهم واما
 هو ما اقسام العلم بالمعنى الاعم الذي يعتبر الحكم في اول المسئلة بنائها ان باحتمال الضاعا
 الخس خافه في ذكر العلم ان معنى ما ذكره ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له واما الظن
 في البعض فراجع الى الحكم الضمني وهو ان الصورة لهذا التصور فان هذا الحكم هو صريح

للفلسفة ان يكون من التزام التصور للتصديق وتحقيق ذلك ان التصور عبارة عن الصورة الخاطلة
 في العقل وهن انما تطابق لما هي صورة له وان لم يلزم مطابقتها لما جعل صورة له فانه فرق بين المطابقة
 والتطبيق فاذا تصور الشئ بالوجه فان كان وجهه في الواقع فهو مطابقة له لا محالة وان لم يكن
 وجهه فهو مطابقة ايضا لما هو وجهه وانما الخطاء في التطبيق وهذا بالحقيق مع الخطا في الحكم
 الضمني وليس هذا غفولا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشئ من ذلك الوجه كما لا يخفى على من له
 علم بوجه فان مع علم الشئ بالوجه علم الشئ بوجهه لا علم الشئ بما جعل وجهه له وان لم يكن
 وجهه على ان علم الشئ بالوجه في غير المطابقة انما يتصور في العلم بالوجه الاعم وليس الكلام فيه
 نعم يلزم هناك وجود العلم التصوري مع الجهل في التصديق ولا يخفى فيه فانه لا يستبعد ان يكون
 التصور كالتجربة من قبيل العلم بحسب العارض من قبيل الجهل كما ان السواد والبياض بانظر الى
 دونهما من قبيل المتضادين وباعتبار عارض المتضادين المتضادين او كمالا كما في اعتقاد
 المقلد لعدم سواد الجرم به الحار ورو عليه ان المقلد ربما لا يحصل له الجوز في المال بل يوسع على ذلك الاعتقاد
 ولو ذهب الى المكان الجوز فهو حاصر في العلم ايضا ولهذا قال ولا عبرة بالامكان العقلي وجوابه ان يقال المراد
 هو الامكان المأخوذ بوجه سلب ضرورة الوجود فيقال الوجه هو هذا الامكان موجود في العقل فلا وجه له
 ومنشئ في العلم اذ فيه موجب كما بين الزوج والعز ولا يقال العز لا يلزم للزوج كالاثنيين مثلا بناء
 على ان الفرد من اقسام العز وقربينا ذكر في قوله ان الزوج اعم من مصروب العز في الزوج لانا نقول الكلام
 بين عا متعارف اللغة وهو الواحد ايضا عرو وهو فرد لازم للزوج لا يقال العز وان لم يكن لازما
 للزوج لكن الزوج لازم للعز علما هو مصطلح اهل الحساب يعني انه كلما وجد العز وجد الزوج كالثلثة فانه
 فرد وقد وجد فيه الزوج ايضا كالاثنين لانا نقول تاتى الاعداد من الوحدات لا مما حتم من الاعداد
 واحصر في تصور المقيد الجملة والية يشعرون بان جوابهم لا يمكن في الاصطلاح وعدم العزول
 ضرورة انه وان انزعج به امر الاستبعاد ففيه وجه آخر من الفساد وفي هذا الكلام إشارة الى ان
 مدلول الخبر والعقيدة هو الصواب وذكر لانه لا كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر على قولنا البياض

رقعة الخطية

فوصف الزوج جميع انما يلزم
 لذات العز والزوج لا للوحدات
 منه

عرض

وذكر ان مطابقة النسبة
 ونفس الامر في التصديق منه

عرض هو ادراك ان النسبة مطابقة لما في نفس الامر على ما يفهم من لفظ البياض عرض والكذب في الخلق
 فقد ظهر ان مدلول الخبر مطلقا هو الصواب وان الكذب احتمال عقلي يعني انه لا يتبع عقلا ان لا يكون مدلول
 اللفظ ثابتا او لا فرق بين خبر وجبرير وان لا يلزم من كونه الصواب مدلول الخبر المحض من افع البياض
 عرض وكون الكذب في الخلق كونه مدلول لساير الاخبار والكذب في الخلق فان قلت قد اتفق القوم على ان
 مدلول الخبر هو الحكم بوجود المعنى في الالبات وبعدمه السفي فلا يكون مدلول الخبر هو الصواب بل معنى
 المطابقة لما في نفس الامر غاية ان يفهم ذلك عند الاطلاق ولو لا التزام قلت معنى فلم الخبر بوجود
 المعنى الخ هو العقل السفي بان النسبة اجابا او سلبا مطابقة لما في نفس الامر وهو عين معنى
 الصواب فان قلت اذا كان مدلول الخبر هو الصواب فما معنى قولهم الخبر ما يحتمل الصواب والكذب اذ
 لا معنى لاحتمال الشئ لمدلوله قلت احتمال احد الطرفين اعني الكذب يوجب احتمال الطرف الآخر وهو
 غاية ان لا يكون الاحتمالان متساويين ولا لانه في قولهم ما يحتمل الصواب والكذب على سائر الاحتمالين
 بل لا يبعد ان يدعى الدلالة على عدم تساوي كمن مراده ما ذكرنا قيل السر في التخصيص
 ان معرفته وجوب النظر ليست بحض الوجود بل يتوقف على الاحسان بما هو بالافرة او الحسن
 مبداء العلوم مطلقا ويرد عليه ان العز وري ايضا مبداء بالاحسان بالخبريات ولهذا كان الحسن
 مبداء العلوم مطلقا ومصرح في عبارة القاضي اراد بالتصريح الدلالة عليه لخطا من غير ان
 يتمكن بالقرينة والافقوله يلزم يلزم الحصول لان معناه ذلك ونقول كلامه هذا معنى على ما يأتي في الجواب
 من ان المراد بالرفق البتوت فيكون فيه اشعار بان العز في الجواب ذلك والافعل بقوله ان يكون امتناع
 الانفعال تفسير الزوم لا يتم امر التصريح اجيب عنه بان المعتبر في العز واليا هو الفرد
 عليا ان هذا مناف لما مر انما هو ان قيد الحصول مراد والجواب ان يقال الحصول معتبر في تفسير الظروف
 وغير معتبر في جزئه الذي هو عدم الانفعال ولا يلزم من اعتبار الشئ في الشئ اعتبار في جزئه
 ايضا والا يلزم التكرار والمعنى ان الفرد ما يكون حاصل للمعنى ولكن حيث لا يكون الانفعال
 عنه معزول لا قبل حصوله ولا بعد فينبطيق التعريف على الفرد ويخرج عن النظر

فان اطراد تقدم الصواب
 لا يخلو عنها منه

سواء كان قبل الحصول او بعده

بمعنى انه لا يتصور بطريق جزمه العادة الحيزي عليه ان العلم حقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض لا يتصور
 عن النظر بعينه انما هو ان حاصله بعد النظر لا يطرق الكسب او ليس له ما يحصل من النظر
 يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله بطريق النظر والكسب منه لا يبرهن ان النتيجة سلم
 هذا التفسير فمما اثاره لا يلزم المقدار بالذات ولهذا اذا كان الحجاب قيدا للاستدلال في تعريف الغفلة حيث قال هو العلم
 على ما سيأتي منه بالاحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك غير مسلم عند
 الشارح على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وان كان ذلك الزعم من غير صحيح كما استرنا اليه انما هو غير
 لتوجيه كلامه ان شاء الله تعالى وان كان يتضمن نوع شكك نعم يمكن منع عدم تفكك العلم بعدم المعارض
 عن النظر على ما سيأتي في اخر هذا المقصر واما فيمن يجوز الكسب مثله التصفية والاهتمام
 المحط فان قلت الاهتمام ليس طريقا للكسب لانه غير مقدر بل يشترط وكذا التصفية فلا معنى لكونها
 طريقا للعلم او لا معنى لكون العلم كسبيا معوزا سوى ان طريقه مقدر وقلت سيأتي في الاخر
 على وجوب المعرفة بالنظر انما هو حاصل بعينه النظر كالاتهام بمعنى التوجه التام عما يقول به علماء الهند
 وهم البراهمة وكما تصفية على ما يقول به الصوفية ودعوى انها غير معوزة بناء على احتياجها
 الى جهات شاقة لا يغني في المقصود لاه الاحتياج الى ما ذكره يقتضي صحة الحصول لا تعوز
 لمخرج عن المعوزية ولهذا جعلوا العوزة مبداء لمعنى في الجوانب يمكن ان تصور عنه افعال شاقة
 وقرئوا الكسبي ما حصل على شدة الاسباب اختيار الحرف العقل والحس فان قلت
 سيأتي في اعتذار المتكلمين للحس بان الجرم في الحقيقة يتوقف على شرايط لا يعلم ما هي ومع
 حصلت وكيف حصلت فكيف مندرجة في الضرور المتأهل للكسبي بهذا المعنى فلا معنى لقولنا
 منه لا يقال يجوز دخول الكسبي باعتبار مداخلية القدرة في الضرور باعتبار انتفاء الاستقلال
 لاننا نقول في الايمان الكسبي والضرور ولا بد في الاقسام من التام فقلت هذا مبني على ان الكسب
 وهم لا يقولون بما ذكره في الاعتذار فان ذلك من الحقيقة المتأخرين فخلصا عما ذكره من الاغلاط ومن ههنا
 يتبين ان بطلان ما قيل في الجواب من انه مبني على الرايين في اعتبار العوزة في الجملة واحتساب الاستقلال

بسبب عدم جزمه العادة الحيزي عليه ان العلم حقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض لا يتصور
 عن النظر بعينه انما هو ان حاصله بعد النظر لا يطرق الكسب او ليس له ما يحصل من النظر
 يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله بطريق النظر والكسب منه لا يبرهن ان النتيجة سلم

الحساب

على

على ان اعتبار استقلال القدرة خلاف المذهب بان يتعلق به التصديق كالتصفية او
 النسبة وذكر لان التصديق ان كان عبارة عن مجموع العلوم كونه متعلقا هو القضية وان كان
 عبارة عن نفس الحكم فالمتعلق حقيقة هو نفس النسبة وان كان القضية هي المجموع ايضا
 واجب باننا اختارنا لم يحصل الجواب اختار الشئ الثالث الذي ذكره في الاعتراض الاول ورفع
 ما اجيب عنه باطلا قوله او وجهه المجهول وهو محال لا متنازع التوجه اليه وما ذكره في المواقف
 من ان المجهول هو الذات المظن من الذات في عبارة المواقف هو لكنه المتقابل لبعض الاعتبارات
 سواء كان ذاتيا او عرضيا يدل عليه عبارة سابقا حيث قال فان المجهول مطلقا ما يتصور
 ذاته ولا شئ مما يصور عليه فطعن قوله ولا شئ مما يصور عليه يدل على ما ذكرنا فان قيل في
 عبارة المواقف ههنا اشكال لانه يفهم منها ان لا يكون فرق بين التصور بوجه ما وتصور الشئ
 بالوجه لان تصور شئ يصور عليه تصور للوجه لا تصور للشئ بذكر الوجه والمقصود وقلت
 المراد تصور شئ مما يصور عليه من حيث انه يصور عليه فيتم التعريف وتبيين على ان
 مجهولية الذات لانه فيما يطلب تصوره ومن ههنا يفهم انه لا يجوز التعريف الرسمي بعد ما علم
 الحقيقة بالجدلان العصور من التعريف اما الاطلاع على الحقيقة والتميز ولا نزاع في ان التميز بالحقيقة
 ام من التميز بالمعارض فتميزه بعد ما يكون لغوا كان ذكره بالدليل لا التعريف ضرورة ان معرفة
 الحقيقة اغنت عن التعريف فلا يكون المطلوب الا التصور ومن افرد به بالذکر او بالذکر
 والخارج المحض من ذكره عليه ان ذكر المحو في الرأى غير مفيد ولا يمكن في الرأى غير المحض
 اللهم الا ان يقال ان ذكرها هنا لا يستطرد الذكر في الخارج فيكون البعض الحرف خارجا عنه
 ويلزم التعريف بالخارج لا يقال لا يلزم من تعريف الجزء الامر الذي شأنه ان يكون خارجا عن جميع هذه
 التعريف بالخارج فلو ان كان بعض الاجزاء متكبها ومنه ومنه ومنه فذلك الجزء خارج عن جميع الاجزاء
 بناء على ان الكل خارج عن الجزء في لا يلزم التعريف بالخارج لاننا نقول معنى الكلام على كل جزء خارج
 عن الآخر واما فرض العداخل فمقدور الجواب عنه ولظهور المعنى وهو اننا لا نسلم ان معرفة

او لا مجال لان مراد من الذات العرف
 الخارج فان التعريف انما يكون بالاهيات
 منه

على ما اعترف به الشارح
 فيقول هذا الكلام مستقيم

المهيبة معرفة لكل شئ قلنا جونا ان تكون الاجزاء معلومة الى حاصله انما السهل حصوله
 مجموع الصور اكين كانت يعرض الى تصور المجموع حتى لا يكون للنظر والاكسب انما المانع
 هو تلك الصور بمجموع مما تارة عما لظها من الامور الاخر اذ حصل لها المطابقة للحجود
 فالكسب هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها واما لم يكن بد من حصول الهيبة المحصورة على الشارح
 ان معنى الكسب تفصيل الجزاء الصورة وهو معنى على ما سألنا في هذا وراه من الصفة من انه لا بد من
 الصورة في الحد التام وهو ايضا ناش من هذا المقام والحق ان الهيبة المحصورة ليست من
 اجزاء المحرود لا محض اجزاها في تصور الاجزاء والهيبة ليست منها نعم هي من لوازم المطابقة
 كما قلنا ولا يجرى نفع لان المحرود ايضا لا يمنع لان المراد من قوله مجموع امور كل واحد منها متقوم
 ان كل واحد منها مرفوع في تعريف الماهية وقد صرح بهذا المعنى فيما بعد مفصلا حيث قال فانها
 متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الا وله مرفوع في التعويم والكلم هو الماهية بمعنى
 الكل من غير اعتبار مرفوعة الاجزاء فيه لا يقال المحرود ايضا مركب كالحذر اذا الكلام في الماهية
 المحرودة بالاجزاء سواء عبر عنها بالعرف او لا نقول اعتبار المرفوعة برفع الشك لانها لا يكون
 اذ الوحد كل جزء على حدة ولا نزاع في ان حال كل مركب مع اجزاء ليس كذلك فانه قد يلاحظ
 المركب ملاحظة واحدة اجمالية من غير اخطار تفاصيل اجزائه واما قوله لان المحرود ايضا كذلك
 فاعلم ان مثل هذا التركيب يشتمل على التكرار بحسب الظاهر فانه كلاما لفظيا ايضا ولفظ
 كذلك يرفع عن الاخرى وليكن ان يقال لفظ ايضا اشارة الى التشبيه ولفظ كذلك الى وجه
 التشبيه فالمنع فيما نحن فيه ان المحرود كالحجود مجموع امور كل واحد منها متقوم وقس على
 سائر المواضع فانه مطروعا غالبا لجوار ان تكون الاجزاء معلومة ويقصر الى حضورها بمجموعة
 مترتبة الاولى ان يترك قيد مترتبة اذ اجزاء انما يفيد تصور المجموع مما تارة من غير ان لا يفيد
 عطف على تركه المحرود بصورة مترتبة ضرورة ان لا ترتب في المحرود ولهذا قال فيما بعد لا بد من ملاحظة الجمعية
 على الصعي بعض الاجزاء فليكن يتصور هنا احضار الاجزاء بمجموعه وليكن ان يقال لما كان حقيقة الكسب

وليس لجزء اجزاء غير اجزاء
 المحرود منه رتبة

عنده تفصيل الجزاء الصورة وهو جزء واحد يفيد تصور المجموع مجمعة متميزة عن الاغيار
 ويؤيد ما ياتي في التوضيح بقوله ولنعتبر بالهيبة الاجتماعية الى من غير احاطة حقيقة
 شئ من الاجزاء يرد عليه ان العرض من التحديد على ما ذكره بعض المحققين اما الاطلاع على
 الذات كما في التحديد واما التمييز كما في الرسم فاذا كان الجزاء معروفا فلا بد وان يكون حذرا فلا يمكن
 ذلك بدون الاحاطة حقيقة شئ من الاجزاء فان الذهني يستعمل من تصور المرفوع الى
 تصور لازم كان الظاهر ان قوله من تصور اللازم الى تصور مرفوع الا انه قد اشار الى حله
 بقوله وينبغي ان يعلم الى هذا التسليم نظر من قال الوحد الى فيه منع ظاهر وذلك
 لانه صرح الشارح في فوائد شرح مختصر الاصول ان معنى اللازم البين هو ان يكون حيث حصل
 منه الانتقال الى المرفوع البين وذكر توقف على الاختصاص لا على العلم به كما توهم ويمكن ان
 يقال ما صرح هناك هو معنى اللازم البين واما معنى اللازم البين البين لا فراه بين الانتقال
 عن الاغيار فالظاهر هو ما اراده الشارح ههنا فيقدم على العلم بالجنس المقتدر الفصل
 فان قلت ما المراد بالتركيب التقييد فان المتعارف هو الموصوف مع الصفة وهو الجنس
 مع الفصل وليس في اجزاء الجنس مع الفصل قلت سياتي في آخر البحث ان المراد من
 التركيب التقييد هو الجزاء الصورة المحرود في ان الجزاء اطراد الجنس والفصل
 الذين هما المادة ولهذا قال الشارح فيما نقل عنه المجيب ان التعريف بالجنس والفصل لا على
 الترتيب لا يكون حذرا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية الى قوله بل يحصل
 له جميع اجزاء المادية والصورية الى لا يخفى عليك انه اذا خص هذا الكلام يرجع ماله الى ما قاله
 الشارح اولاً في الجواب بالعرف بين الاجمال والتفصيل فتبصر والله الموفق بعد شرائط
 الاوراك مما لا تنفك وسلامة الآلات انما زو هذا القيد لئلا يلزم دخول بعض البديهي في المشا
 فيما اذا لم يلتفت او قد سلامة الحسن واما المجربات فهي قضايا الى الخان من وجوه
 الحصر هو البديهيات اولاً في المشاهدات ثم العظريات ثم الحركيات ثم المتواترات ثم المجربات

الا انه لم يشرع في البيان على هذا النمط بل اعتبر الترتيب الذي ذكره اولاً في قوله وحصول
 التصديقات الضرورية في رتبة والسبب في ذكر الترتيب كما هو ما تقدم البديهة
 فقط واما المشاهدات فلا تحتاج الى ان ينضم اليها العقل فقط وهو مقدم على ما يحتاج الى ان
 ينضم اليه العقيدة كما في الفطريات وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا يكون لازماً كالطرسيا واما تقدم
 المحربات على المتواترات فلان احتياج المحررات الى مجرد تكرار المشاهدة والمتواترات الى تكرار
 الى المشاهدة احتياج الى كثرة شهادتها المحررات كثيرة يتبع تواترها الى بقى الكلام في تقديرها على
 الطرسيا مع ان الاصل ان يقدم عليها لان احتياجها الى ما ينضم اليه العقيدة فقط الا انها اقلتها
 وخفائها اقرت عندها ويسمى وجودها بالحكم بان لنا خفا وغضبا يرد عليه ان وجودنا
 لا يخص بالعقل بل توجد في البهائم ايضا اذ اورد الجوع والام والعطش مما لا نزاع في حصوله
 لها فلا معنى لاعتداد وجوديات من المشاهدات ثم تسمى بانها مقتضا للحكم بالعقل بواسطة الخواص الظاهرة
 او الباطنة اللهم الا ان يقال المراد اذ اورد حصولها وغير حاصل للبهائم ومنها ما يجزى بنفوسنا الى
 الوجوديات لا يقال الوجوديات من المشاهدات والمشاهدات ما يحكم بالعقل بواسطة الحسن الظاهرو
 الباطن ومثل هذه الوجوديات مما لا حكم للعقل فيه بواسطة الحسن ولهذا قال بنفوسنا لا بالآلات
 بديهة لانا نقول يجوز ان تكون القسم اعم من المقسم من وجه او يقال من غيرنا راجع الى مطلق
 الوجوديات وفي المحربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي لا يقال هذا لا وجه له
 الطرسيا من القسم اعم من المقسم الى العقيدة فقط بل يكون من القسم التام انما ينضم
 اليها كالموجودات لانا نقول لا كان العقول فما على القياس الحاصل بلا كسب لم يلتفت الى ما
 ينضم الى العقل من المشاهدات كالمشاهدات وكذا الطرسيا وانما لم يذكر احكام الوهم في
 الحواس والمشاهدات الظهورية فخلية الحسن منها ان المشاهدات تسمى بالاشياء اذا كانت
 بالحواس الظاهرة والوجوديات اذا كانت بالباطنة فضلا عما لا يكون ضرورة هذا
 يعني ان لا يكون الظن ضروريا والمحققون من العلماء الشبهة ولهذا اعترضوا على قولهم في العلم

بانه يتناول الاعتقاد المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني الا
 يرد عليهم ان احتمال الغيب ولو مرجوحا ينافي الضرورة ولكن ان يقال احتمال الغيب
 انما ينافي اليقين لا الضرورة وهي اعم من اليقين الا يرد ان احتياجا من الضرورة لا ينافي
 غلط الحسن واعتبار الامور المنقطة بالحصول اليقين لا بالحصول الاوراك الحسن فتأمل
 العلم الحاصل بالضرورة من بعض انه لا خلاف في كونهم من هذا ان ليس بنظر فيلزم من هذا
 مع قوله وليس ضروريا لكونه ولسطة بينهما ثم اثبات الوسطة في المتواتر على الوجه المذكور ففهم منه
 بثوتها في الاقسام الثلثة الباقية لا لاخفى على الناظر والظاهر ان ما ورد في القسم الثاني من
 في عقائده من قوله وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي يبنى على
 هذا الداعي اعني القول بالوسطة وهذا الاختصاص بالحسوس لان العقول الصرفة ايضا قد تقع
 فيها الغلط المح يرد عليه انه لا حاجة الى التدقيق في حكم الحسن لصرفه الى حكم العقل فانا لو فرضنا
 ان الحسن حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط امكن لنا ان نقول اذا كان عدم اعتبار الحسن لاجل وقوع
 الغلط وهذه العلة موجودة ايضا في العقليات الصرفة واحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة
 ولم يطعنوا فيها والاولى ان يقال الغاية في ارجاع الحكم الى العقل هو التقين الاجمال على الشبهة
 الموروثة لا غلط الحسن وذكر لان حصول الشبهة هو الدلالة على غلط العقل في الاحكام
 الصادرة عنه بما ونبه الحسن وذكر ما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستعمل
 العقل بها اذ لا شبهة لم تتم فلو ثبتت لك الشبهة لا تقع الوثوق على البديهييات ايضا
 ليس بحاكم اصلا بل مع ان قوله فلا بد من حاكم اخر يرد على ان الحسن حاكم لا يقال يمكن توجيه
 الكلام بان المراد من قوله ان حكم الحسن ان حكم العقل بواسطة الحسن قد يغلط فلا بد من حاكم
 آخر وهو العقل الصرف لانا نقول الكلام في الامور الحسية فلا يتصور فيها العقل الصرف
 ولا يلزم من القدر في الفرع القدر في الاصطلاح وانما لم يذكر في الفرع في الاصل
 القدر في الفرع اعني من القدر في الحسية القدر في البديهة او لا يلزم من استثناء المعلوم

انتفاء اللام وبهذا لم يكن رفع المقدم في المسئلة منتجا لكان الواحد اثنين لان
 الاثنينية يعلم بلا غفلة ان كل واحد من المكانيين مشغول بجسم فاعلم حصول الجسم
 في كل مكانين كان الواحد اثنين لوجود علة الحكم بالاثنية فيه وخلق الماهية عن الوجود
 المستلزم لقيام الوجود بالمعروف الخ يرد عليه ان خلق الماهية عن الوجود لا يستلزم قيام
 الوجود بالمعروف عند بثوثها ضرورة ان السلب مطلق لا دائم فخلق الماهية عن الوجود
 في بعض الاوقات وقيام الوجود بها في بعض اخر والمطلقان لا يتناقضان فجاز ان يخلق
 الماهية عن الوجود فلا محذور والاولى ان يقال ان خلق الماهية عن الوجود ولو بالاطلاق
 ممتنع لما برهن في مسئلة ان المعروف ليس بشئ حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اوصاف الخ
 الاعتراف بحقيقة الاثبات في كلام العنادية وهو قولهم ما من قضية بديهية او نظرية الاوفا
 معارضة الخ والاعتراف بحقيقة النفي في كلام العنادية وهو قولهم وليس في نفس الامر بشئ بحيث
 ان ثابت معرف لا يقبل التبدل فان الخ صفة مشبهة يدل على التغير والنبوت وما وقع في
 سرهم للتحايل من قولنا نايتم على العنادية فالمراد به هو الالتزام المذموم هناك امكن العنادية
 ان يختاروا الشرح الكافي ويقولون ان النفي ثابت في اعتقادنا ونبوت الشئ بحسب نفس الامر
 بثبوت بحسب الاعتقاد عندهم بل مفتقرة الى الاكتساب لا يقال لهم لا يقولوه بالحكاية
 مطلقا لان يكترو البديهيات والحيثيات واعترفوا بالكسبيات وكيف يتصور ذلك فان
 كسبيات فرعها لانا نقول مراده انه يلزم الافتقار الى الكسبيات ومعلوم انها فرع البديهيات
 وقد اشار الى هذا المعنى مرة فلم تعد حيث قال فما سبوت ويتوقف لا محالة على حقيقة هذه
 القضية الخ واما ان يصرف على انكار الخ لا يقال لهم يقولون نحن لما اعتقدنا احراق انا
 مني حرقنا لانا نقول في قوله لهم فليعتقدوا باننا برفق وسلام في الحرق فان قالوا اعتقادوا
 لاحراق صار معورا لا يمكن تبديله فتدبر في شئ من الحقايق وتقرر ومن حيث الرجوع
 عنها مبداء الثانية فان قلت في المبادى التصورية لا يمكن الرجوع منها الى المطلوب بل اذا

ان كون الافتقار الى الاكتساب
 محصلا لغرضهم منه

الفصل الثالث في النظر

تم المبادى منى المطلوب والتحقيق ان مبداء الحركة الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
 والمطلوب هي المنهى ففعل هذا يمكن الحركة الثانية قلت قوا جمل في الكلام والمقصود
 هو ما ذكر فان الرجوع من اول ما يوضع للترتيب يعود عليه ان رجوع من المبادى
 بمعنى الرجوع من جنس المبادى او الجمع باعتبار محل المواد فيقال هو حركة الزهني
 الى مبادى المطلوب يرد عليه ان هو ما يوجب في الفكر بالمعنى الثالث على ما بين في موضعه
 فكيف يغير الامتياز اللهم الا ان يقال المراد التميز في الجملة وبالطريق ما يتجلى اليقين
 فيتناول الظن الصرف الخ لا يقال فكلما يتناول الموصومات والمشكوكات ولا يعرف ولا
 نظريهما لانا نقول ما حجارة عن التصورية فانه قال ما يتجلى اليقين التصورات وفي التفسير
 البيضاوي رحمه الله يجوز ان يكون المراد من الظن في قوله تعالى ان يتبعون الا ان الظن الظاهر والرائي
 الفاسد بناء على ان الظن يطلق على ما يتجلى بالعلم وحركة حرفة عقله من شئ الى شئ
 ان حصل له العلوم المرتبة المودية الى ذلك المطالع الظاهر ان التشبيه سببا يكون كذا العرفان
 المذكوران مذهب غير ارباب التحاليم وهم الذين يرون النظر مجرد التوجه من غير ان
 يكون في ذلك استعانة بمعلومات سابقة وتوحيده قوله عن اشراق النور الالهي الموجب
 لغيضان المطلوب فالاولى في ذكر التشبيه ان يقال فلما انا ادرك البصر توقفت على المواجهة
 وتقليب الحرق وازالة العشاوة المانعة من الابصار كذا كذا لا ادرك بالبصيرة يتوقف
 على التوجه نحو المطع وحسب العقل نحوه طلبا لا ادركه وتجربته على الغفلات الخ هي بمثابة
 العشاوة لا ادركه فواقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي
 وقد قال المراد من التخيلية ما يتجلى بالعينية ويستعمل التخيلية بهذا المعنى الخ الحركة
 الذهنية مطلقا كما قال امام الحرمين وهذا وان تكلن اوله لانه المناسب لمقام حسن
 وهو مطمع نظر صاحب المواقف والصواب ما ذكر في شرح الاصول الخ انا قال
 والصلوة لان التفسير السابق لم يحصل فيه الا حذر عن الحرس وكذا عن الحركة فيما يوارد
 الصواب

قائمة الخاتمة

وقد تجر عن هذا المعنى بالادام

قال الشرح في المحقق
 قد كان في شرح المواقف

شرح
المواقف

من المعقول لا اختيار كما في المنام كنه بعيد من جهة ان الجارة لا يدل عليه صلا ولم يعرف في
 التعريفات الخ وكلان سان الترادف واتحاد المدلول في تمام التحديد عبارة ظاهرة في خلافه
 بعيد وهذا كذا لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحروف واوريد بيان الترادف ليقول النظر
 والفكر كما ذكرنا في سينا في النجاة عند قصر الترادف بين العلم والمعرفة حيث قال العلم علم ومعرفة
 اما تصور واما لقديس فان قلت قد يتقضى مثل هذا التوجيه في التلويح في تعريف الكتاب قائلا
 ما به وجهها ظاهرا صحيحا مقبولا عند الكل قلت المراد من ظهور الوجه الصحيح المعقول الظهور لا انما
 ان جعل القرآن جزءا من الخرافة يستلزم ذكر الحروف في الحد لا ليعمل في جعل الظهور هنا كالمقابل
 ايضا لما خالف المعهود ويورد عن الغم لا نأخذ ان البعيد عن الغم في موضوعهم المعروف عن لفظ
 القرآن وهذا جعل الفكر بالمعنى الاعم لا في العرف والاصل في حمل التعريف على المتبادر ما خالفه
 اما جعل المحرور جزءا من الحد او حمل القرآن على غير المتعارف واما هنا فلا يلزم ذلك لان فهم المعنى الاعم
 من لفظ الفكر ليس بذكر البعد فلا مانع من التبادر الاسهل وهو حمل الباء على السببية
 القريبة في طرح الاسباب البعيدة كما في القوة والوقاية وكثير من الآلات الاوراك
 والدليل نعم اما ما عدا الدليل فظاهر واما الدليل فلا نطلب العلم به او الظن بوسطه النظر
 الواقع فيه وذكر ان الدليل محل النظر شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وبناء
 على ان اول احوال الشئ ويرد عليها كونه على احد الاوصاف انما هو على تقدير ان يكونه التقييم
 احوالا فعل تقدير تقييم المحرور كونه المعنى ان قسما من المحرور وحق كذا وقسم اخر منه
 حقا كذا الخ فلا معنى لقوله ويقع كلمة او الخ وذكر بان كونه حركية في المعقولات لتحصيل
 المبادى الخ ما خذ هذا الكلام قولهم في تعريف الخبر بان ما حكمه الصدق والكذب ثم قولهم في توجيهه
 اذكر بالنظر الى مجرد ماهية الخبر عن بنوت شئ شئ فان لم يتوقف مفهوم النظر على اطرته في
 المعقولات لتحصيل المبادى كما يكون لطلب الظن وليس المراد ان الخصوصية التي يطلب بها
 العلم هي التي يطلب بها الظن وبالعكس وبهذا ينزف ما اورد من ان المعروف واجب صدقه على

كل

كله من افراد المعرفة ولا نسلم ان الذي من شأنه ان يطلب به الظن كالمقياس وجزا الواحد مثلا
 فيصير عليه من شأنه ان يطلب به العلم كالمقياس القطعي الدلالة نعم يرد ان هذا اطر التعريف
 عن المتبادر فان المتبادر هو الطلب بالفعل فانظر صحيح يورد الى المطلوب والا فليس
 لا يورد الى لا يقال اذا كان للنظر صحة وفناء بهذا المعنى اليها مجزأ لما مع قوله فيما بعد فظهر
 ان في تقسيم النظر الى النظر الصحيح والنفا سر باعتبار المادة والصورة يجوز الخ لانا نقول بمرور
 ثم ان وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة يجوز لان وصفه بما مطلقا محال فان مقصوده
 الرد على صاحب المواقف حيث زعم ان وصفه بما حقيقة لا محال لكن لا يخفى على ان مراده ان
 وصف النظر بالصحة والنفا واصلين له بسبب صحة المادة والصورة وفناءهما وفناء
 احدهما وصف له حقيقة لان وصفه بوصف المادة والصورة حقيقة فان قلت صحة النظر بالمعنى المذكور
 يوجد ايضا في النظر الفاسد من حيث المادة فليس سبيلنا ان الصحيح هو ان الفاسد مطلقا لا يغير
 ولو سلم فالمراد من التأدية الاستلزام الكلي وهو فائت في الفاسد مادة الاستلزام
 على الاستعقاب العادى لا يقال الوجوب لا يرفع الوهم لانه ايضا حكم الوجوب العادى لانا نقول
 الوجوب بعد ذكر الاستلزام لا يمكن حمله على العادى والآفاق والاستلزام لا يمكن حمله على العقل اذ ليس
 الاستلزام العقلي بطريق الوجوب العادى وحمله على العادى وجب الاتفاظ طصوره من ذكر الوجوب
 في الجواب ان وجوبه الاثر كالمعلم مثلا معنى امتناع انما كونه من الزاخر الخ هذا الجواب
 وان انزف به اعتراض المواقف بان لا يصح مع كونه قادرا فحار لكن لا ينزف به اعتراضه
 بان لا يصح مع القول بلستنا والاشياء الى التمسك ابتداء فان قلت معنى لمتننا والكل الى ابتداء
 انه الموجد لكل ممكن بالاستقلال لان يوجد ممكننا وذكر الممكن وذكر الممكن ممكننا آخر على ما يراه
 الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف البعض على البعض كطريقه على الحسم الوصول الى المنتهى على الحركة
 الى غير ذلك مما لا يخفى لا يقال يلزم احتياج الواجب في ايجاد هذه الاشياء الى ما يتوقف هو عليه لانا
 نقول ممنوع لانا الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد ولهذا احتياج الاحتياج لا الاحتياج

سكون هلا من الصحة مفهوم من
 الواقع وصرح في نزح من

ومن هنا ينزف كلام بعض الافاضل
 في شرح المواقف وهو ان المراد من قوله
 امام الحجة والقاضي بالاستلزام بطريق
 الوجوب المرجوب العادى وانه العقلي

مطلب
 وبهذا يظهر ما زعم الفلاسفة من ان ترتيب
 بعض الممكنات على بعض لا بطريق العادة
 بوجه ان لا يستلزم وجوده الى ان لا يمتد

في الاجاد كما في اجزاء الاعراض قلت من هب الاشاعة ان الجميع بعزلة الله كما ابتداء بعز
 ان لا مدخل لبعض اثاره في بعض حيث يمنع خلقه عنه عقلا بل الترتيب الواقع في امثال
 ما ذكره مجرد اجزاء العارة من غير لزوم عقل وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة
 اليه كما ابتداء ولا علاقة بوجه من الحوادث المتعاقبة الا باجزاء العارة خلق بعضا عقيب
 بعض كما لا خلاف عقيب ملكة النار والبرق بعد شرب الماء ويمكن ان يقال ان هذا المذهب
 الاشعي خاصة وهو غير مسلم عند العام كين وهو يحدده الخالفة فيما زعم الاشعي
 فعدم استناد الاشياء الى الله بل ينعى الله زعم الاشعي لا يخرج فيما ذهب اليه الامام وانما
 القادح عدم الاستناد بالبعث الذي ذهب اليه الفلاسفة وهو غير لازم لان الفعل المتو
 خلق الفاعل المبشر وتعين المولى يدبشعر بذلك وقد صرح الامري بان حركة اليد والفتح
 معلول لا مر خارج وما ذكره الغزالي في تهاافت الفلاسفة من ان القول بان كذا اقتراف القطر
 بلا قاة النار الملازمة عقليته بينهما انكار لا شرع في مثل سلامة ابراهيم عن نار
 لمروفا لما قصده الرد على الفلاسفة القائلين بان تاثير العلة في المعلول على سبيل الالحاح
 وامتناع التخلق من غير قصد واختيار وهذا لا يقدح في لزوم شيء شيء لزوما عقليا
 وتؤثر المؤثر في المزموم على سبيل العوض والاختيار بدون الالحاح غاية ما في الباب ان يخلو
 المزموم بالعوض والاختيار بل لا يلزم لزوما عقليا فان قلت في سلامة ابراهيم عن نار
 لمروفا لا شك ان لا نزاع في انه خلق ملاقة النار لابراهيم عن فتح حكمه ان اقتراف النار
 وثاق ابراهيم عن دونه قلت يجوز ان يكون المعجزة انقلاب النار هو وطبيته على خلاف العاد
 على ان ملاقات النار ليست سببا لاقتراف مطلقا بل ذلك كخلق حسب قابلية الاجسام
 فيجوز ان خلق في جسم ابراهيم عن خاصية تمنع قبول الاقتراف ويكون المعجزة ذلك في الحقيقة
 واضر نظم الآية الكريمة من هذا وكذا احكام اقتراف الوثاق وان كانا لا يناسب الاول
 يرد عليه ان هذا فخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكار مثل هذه المعجزة ولو صح هذا

باب يوجد هو ممكن
 وذلك ممكن ممكن آخر
 فلا يكون استناد الفعل اليه
 ابتداء منه

الاعتراض لا يرتفع علاقة الزوم عن الممكنات قد عرفت فمذهب من مذهب الاشعي
 وهو ان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجزاء العارة الخ ان علاقة الزوم
 العقل مرتفع عن الممكنات والعلاقات الموجودة فيها من علاقة الزوم العالي حتى لو كان
 التصديق بالمرتبة مع التصديق بالنتيجة كذا ذكر ان كماله مع الخاصة بان يتوقف التصديق
 بالنتيجة على التصديق بالمقررات بدون ان يتوقف على التصديق كونها مستلزمة للمط
 كما لا يتوقف تصور الماهية على العلم بكونها الخاصة سقط السؤال الذي ذكره بقوله فاقول
 الحكم بان النظر بعينه الخ وذكر لانه لم يكن اختيار الشيء الكما من غير لزوم الدور لانه نشاء
 الدور توقف النتيجة على التصديق كون المقررات مستلزمة للمطوب الذي هو معنى كونه النظر
 بعيد العلم وبهذا الرفع ما يقال من ان الحكم بكونه انظر بعيد العلم على تقدير كونه نظرا يحتاج
 الى دليل كونه ينتج ان النظر بعيد ولا شك ان العلم بهذا الدليل كاف في العلم بان النظر بعيد
 غير توقف على العلم بكونه بعيدا ان ههنا قابلية جلية وهي ان ليس معنى قولهم النظر
 التقصي كما يفيد العلم بالنتيجة بعيد العلم بان ذلك علم لا جهل ان ذلك النظر بعيد بعيد ذلك
 ليرد عليه ان المكتسب من النظر هو العلم بالنتيجة نفس العلم بان النتيجة حقيقة بل معناه
 ان في كل نظر صحيح علمنا ان نقول النتيجة لارفة لمقررتين حقيقتين وكل ما هو لازم للحق
 فهو حق ولا كان اصل النظر مأخوذ من النظر بعينه نظرا اقترافا قلت هذا لا بعيد
 في دفع التسلسل ضرورة ان قاعدة هذا النظر ايضا نظري يحتاج الى نظرا اخر وان كان مأخوذا
 من هذا قلت محصول الجواب على هذا هو ان اختياره نظري ولا يلزم التسلسل طوار
 الانتهاء الى ضرورة الحق والقول بان لا يحتاج الى نظرا اخر بالبعث الذي قررنا بعد هذا المعنى ضرورة
 ان المأخوذ من ذلك النظر قاعدة ضرورة حق ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الحكم يرجع
 الى الشكك الاول الى قوله وتعلم حقيقة في شرح الاصول ومقدمة حقيقة البرهان الى الدليل
 وسط مستلزم للمط اعني المحكوم به حاصل للمحكم عليه وبيانه ان النسبة بينهما اذا كانت

مجهولة فان لم يكن هناك امر ينتسب اليها فلا بد ان اصلا وان كان لم يكن حاصله للحكم
 عليه لم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا بد ان ايضا وان كان حاصله ولا بد من
 استلزامه للخط والافلا بد ان فظهر ان حقيقة ما ذكره فلا انتاج الا فيما وجرت فيه وان جرت
 الدلالة ان موضوع الصوري بعض موضوع الكبير فيندرج في حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذكر حقيقة
 البرهان وجهه الدلالة المختص في الشكل الاول ومن ههنا المستدل بعض المتأخرين وهو
 القاضي البيضاوي بيان ذلك ان تفاوت الاشكال وضوحا وخفاءا انما هو من جهة تفاوت
 طرق البيان فلا بد ان يكون المقصود من هذا الشرط لترتيب عليه ما يترتب عليه لزوم
 بعضا بلا وسط وبعضا بوسط الخ لا يقال اذا كان طرق البيان من شرايط العلم بل هو من نتائج
 الخ هي لوازم الاشكال الخ لم يتصور تحقق لزوم بلا وسط ضرورة تحقق الوسط في ضرورة تحقق
 طريق من تلك الطرق لانا نقول البيان قد يكون مجرد الانتاج وقد يكون بالانتساب فيما
 مجرد الانتاج يكون بلا وسط ونظروا دليل او كما حارث متعبر الرابع فان قلت
 المعبر في الشكل الرابع اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبير سالبة كلية و
 ههنا الصغرى موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية وهو غير متجه في الشكل الرابع قطعا قلت
 انما لم حوزوا ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول باحد طريقين ^{الترتيب} فاذا عكس الكبير
 الموجبة الكلية تصير جزئية ولا يصلح لكبرى في الشكل الاول وههنا قد اشار الى تقييد
 وذكر بقوله اذا صرح العكس فكيف يمكن التوصل للتقدمتين واما الرد بعكس الترتيب فلا
 يمكن تقييد ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا يصلح لكبرى في ^{الشكل} وانما لم يورد الشبهة
 السابقة الخ محصل كلامه ان الوجوه الالائية تدل على ان النظر في التصديقات الان والصدق
 ليس علما والشبهة السابقة تدل على ان النظر لا يفيد التصديق اصلا فلا وجه لجمعها في
 قرن واحد لكن يريد عليه الوجه الخامس فانه يدل على انه لا يفيد التصديق اصلا لان ما افاده
 النظر من التصديق ليس علما فان قلت المقصود منه ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما

الان هذا الاستلزام افادة نفس التصديق في ذكر لتوسل به الى نفي العلية قلت
 قلت فلتكن الشبهة السابقة ايضا كذلك بناء على ان نفي التصديق يستلزم نفي علمية الحاصل
 ينبغي ان لا يكون العدم ^{يا محل} الخلاق لانا علم مستقيم منتظمة قريبة من الاوثان
 لا يقع فيها غلط ويؤيد ان الوجه الاول للسمية لا يدل على عدم الافادة في العدم ^{يا ظهور}
 الخطاء عقيب النظر الواقع في العدميات ممنوع ^{الآن الوجه} الكمال لا يفرق بين العدميات
 وعينها لا يكون ضروريات الا بمعنى ان يضطر الى الجرم به الخ قيل الحصرم بل ضرورة
 الحاصل بالنظر عن ان لا يحتاج بعد ذلك النظر الى نظرا ضروريا وهذا هو المعنى العمود للضرورة
 مع التقييد اذا لملاحظة التقييد لما يوجب السؤال بان الحاصل بعد النظر اما ضروري
 ويكون ترديدا فيهما وانت غير بان الضروري بهذا المعنى لا ينافي ظهور الخطاء عقيب
 فلا يكون هذا المعنى مراد المنكر فلا وجه للاختيار في جوابه واما توجيه الترديد فقد اشار
 الى حله بقوله وكانه على حرف المضائق الخ ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد
 التقييد خلافا في القضية البرهانية اما امكان الاول فلان موجبهها هو النظر فاذا غفل عن
 النظر امكن ان يعتقد ما يناقض ذلك وما عدم امكان الثاني فلان الموجب كالحكم في تصور الطرفين
 فاذا اوجب تصورهما حكما اجابيا لم يمكن بعد ذلك ان يعتقد السبب ولا يمكن اعتقاد
 التقييد لعدم تصور التصور لان اتحاد الموضوع والمجول شرط في اطراف المتناقضين
 الرابع اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا الخ فان قلت هذا الوجه للمهندسين وانكارهم
 انما هو في الطبيعيات والالهييات لا مطلقا والمفهوم من هذا الوجه انكارهم في غيرهما ايضا ^{انما هو}
 قلت عدم افادة النظر في الطبيعيات والالهييات انما ينشأ من نفس النظر واما في النفس فاما ذلك من
 خصوصية مادة النفس من نفس النظر لا يقال فعل هذا لا يتم لست لالهم لانه لا يلزم من عدم
 افادة النظر في هذه الخصوصية عدم الافادة في الطبيعيات والالهييات لانا نقول ان هذا ليس استلزاما
 بل تنبيها بالاولى على الاعلى وعدم النظر لا ينافي كونه بحيث الخ ويدل عليه قولهم في
 تقرير

الدليل ما يمكن التصول به في النظر فيه الخ فان قيد الامكان يشعر بان الدليل دليل وان لم
ينظر فيه بالفعل ان افادت فساد كلامنا كان النظر بعيدا للعلم لا يقال افاد فساد
كلام الخصم لا يستلزم افادة العلم لجواز الزام الخصم وفساد كلامه وان لم يكن النظر بعيدا
للعلم لاننا نقول انا يكون ذلك اذا كان الالتزام مبينا على مقدمات مسلمة عند الخصم وليس الامر
هنا كذلك فلا بد ان يكون نظرا لخصم بعيدا للعلم ليحصل الالتزام اذا كان الخصم ممن لا يقينع
بالظنيات وهذا المعنى مما قرره الشارح في شرحه للعقائد بعبارة اخرى والمآل
واحد وهذا خلا في الدليل فان له صفة ووجه دلالة هذا انما يظهر في جعل العالم
دليلا على الصانع فان العالم له صفة هي التغير مثلا ووجه دلالة وهو ضرورة او مكانة
على الطريقين للمتكلمين والحمد لله اما من جعل الدليل المقدمات فلا يتصور صفة غير وجه الدلالة
وبهذا يظهر ان تفسير الضر العام في عبارة المواضع لما يضاف العلم وجميع الادراك
القول والخاص لا يضاف العلم خاصة فترتاه المراد العلم المقصود بالنظر لا ينال في قصده وطلبه الدليل
عليه ان جعل العلم قسما مطلقا الادراك ومعلوم ان المراد ما يقال الادراك هو العلم بالمطلوب لا مطلق
العلم ولا يخفى عليك ان جعله مقابلا لادراك يستعمل في معرفة الاعمى في الحق والحق في المعاني فالعالم ما
يضاف العلم والادراك مطلقا والخاص ما يضاف العلم خاصة فيلزم جعل الجبل المركب ضد العلم وليس
كذلك ومن هذا علم فائدة نقل تفسير الضر العام ايضا والافق في الاعتراض هو تفسير الضر الخاص نعم
يمكن ان يقال المراد ان يضاف العلم بالمطلوب وذلك لان العلم بالمطلوب لا يضاف مطلق العلم كالعلم
بالمقدما مثلا لغرض ارضاعه الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان الخ وعلى هذا يمكن تقرير
الجواب بحيث يكون خاليا عن التكلي بناء على ان اليقين قابل للتفاوت وهو ان عدم المنظور
فيه شرط على الوجه الذي يطلب فلما كان لليقين مراتب متفاوتة وكل مرتبة يمكن طلبها فعدم علم
بذلك الوجه شرط لطلبها وهو لا ينال في الطلب لان المطلوب مرتبة اخرى منه ومن هذا التقرير ان دفع
ما يتوهم من ان حصول زيادة الاطمئنان انما يكون اذا انضم الضرورة الى الاستدلال كما في قصة ابراهيم

في قوله لا يخفى عليك ان جعله مقابلا لادراك يستعمل في معرفة الاعمى في الحق والحق في المعاني فالعالم ما يضاف العلم والادراك مطلقا والخاص ما يضاف العلم خاصة فيلزم جعل الجبل المركب ضد العلم وليس كذلك ومن هذا علم فائدة نقل تفسير الضر العام ايضا والافق في الاعتراض هو تفسير الضر الخاص نعم يمكن ان يقال المراد ان يضاف العلم بالمطلوب وذلك لان العلم بالمطلوب لا يضاف مطلق العلم كالعلم بالمقدما مثلا لغرض ارضاعه الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان الخ وعلى هذا يمكن تقرير الجواب بحيث يكون خاليا عن التكلي بناء على ان اليقين قابل للتفاوت وهو ان عدم المنظور فيه شرط على الوجه الذي يطلب فلما كان لليقين مراتب متفاوتة وكل مرتبة يمكن طلبها فعدم علم بذلك الوجه شرط لطلبها وهو لا ينال في الطلب لان المطلوب مرتبة اخرى منه ومن هذا التقرير ان دفع ما يتوهم من ان حصول زيادة الاطمئنان انما يكون اذا انضم الضرورة الى الاستدلال كما في قصة ابراهيم

في قوله ليضمن قلبى واحق ان هذا لازم كمن المطلب والنتيجة الخ لا يخفى عليك ان النظر كالمفيد
العلم بالنتيجة بعيد العلم بوجه الدلالة كما اعترف به حيث قال واحق ان هذا لازم ان ثابت
فيجوز ان يتعين قصرا حدهما عند تعذر قصدهما معا وهذا نظير الامم الداخلة على المضارع
في اني ليحزني ان تزهوب فان يدرك على التاكيد والحال فعند تعذر قصدهما معا يتعين قصد
احدهما الخ مجرد التاكيد كما في هذه الآية الكريمة وذكر لان ان علم الاستقبال فلانهم قاسوا
الدليل العقلي على الدليل اللفظي لا يقال لاننا في حصوله من النظر حصول العلم بعدم المعارض الا ان
الاعتراض على جعله نتيجة النظر لاننا نقول الامام لم يجعل نتيجة النظر بل التغيير زيادة من الشارح في
الاعتراض ولو سلم فالمراد من النتيجة هنا هو المعنى اللغوي فان كل حاصل من كشيء الذي قصد فكر
منه نتيجة لذلك الشيء وبالتعيين هو القضية التي موضوعا موضوع الصوري الخ لشارة
الى ما مر من ان الاشكال الباقية في الحقيقة راجعة الى الشكل الاول وانه البرهان في الحقيقة وهو ما عده
جهة الدلالة في القياس هو التقطع الخ لا يقال فترتاه ان جهة الدلالة هي امكان العالم
او ضرورة لا التقطع المذكور لاننا نقول ما مر ان بنيينا على اصطلاح المتكلم في الدليل وما ذكره جهة
السلام مبني على اصطلاح المنطق وشار اليه بقوله جهة الدلالة في القياس الخ اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين الدلول الخ وانما لم يعرفوا لانهم جوزوا المسامحة في قولهم جهة
الدلالة تقطع وجوب النتيجة باعتبار ان المراد بالنتيجة المتقطعة في قولهم حصول الصورة فان
امثال هذه المسامحة شائعة في عباراتهم لا يقال الخ على المسامحة ليس من ضعف الرأى بل
المأقولة المعينة ايضا لان الحاصل هو النتيجة المتقطعة الموجودة بالقوة في القوة ومعلوم
ان النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل والجواب ان العلم بوجه الدلالة الخ الظاهر
ان يقول والجواب ان وجه دلالة الدليل الخ ولعل قوله هذا كلامه لشارة الى هذا افاد ضرورة
المعلم المفيد للمعرفة كانه قصده الرق على ما زعم انه لا يلزم من كثرة النظر في معرفة العلم
كفاية في معرفة الله سبحانه ووجه الرق ان الكافي في الشيء كافي في ذلك الشيء ولا يخفى ان الكفاية

على هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن العلم ضرورة ان كفاية النظر في معرفة الله تعالى محتاجة الى التوسعة
 بل جعل المعيار هو النظر المقرون بالمشاهدة الاولى ووجه الشبهة فان قلت قد ذكر
 ما قبل ان تفصيل المقدور الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعرفة صناعة المنطق معلوم بان
 الاحتياج الى الامام قلت المراد فيما سبق المكان لتفصيل المقدور وترتيبها والمراد هنا الارشاد لا المكان
 او نقول المراد من الدليل هنا هو المعزى عن العالم والمقدور ما تفصيل بعد النظر في فالامام يرشدك
 الدليل والعقل ياخذ المقدورات منه فيجعل نظرا صحيحا لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب
 النظر في معرفة الله تعالى فان قلت التمامية في فروع المعترلة ذهبوا الى ان المعارف كلها ضرورية
 فلا يكون وجوب النظر في معرفة الله تعالى لا خلاف فيه لاهل الاسلام قلت مرادهم بالضرورية معنى
 الاضطرارية بمعنى ان المعرفة ليست فلا اختيارا بامسك السمع والسمع والسمع المتولد من النظر
 وهو صوف العقائد في الاخرة في شامخ والاولى في العبارة ان يقال هو العلم بالخوف والذكر
 لان الخوف من الوجبات فلا معنى للظن به على اختلاف الفروع في معرفة الصانع فان
 العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جواز ان يكون له صانع قد اوجب
 عليه معرفة فان لم يعرف ذمته وعاقبه فيحصل له خوف واذا ذكره الشارح من بيان ما
 يترتب على الاختلاف من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فلا يجدى لانه لا يتخلص
 عن خوف ما يترتب في الدنيا لمعرفة الصانع لانه موافقه لاحد فروع الاختلاف فالمحاربة
 والمقاتلة حالها اللهم الان قال اذا وجب المعرفة على الكل وحصولها لا يوجد غير العارف فلا يمكن
 المحاربة لذلك فاضرب ان فيه عزوا وسبعا فان كان خبر واحد عدل بعيد الظن وان كان غير عدل
 بعيد الشك فاستقام مثلا للفر المظنون والمشكوك باعتبار الاحتمالين وعلى تقدير
 الوصول لا ارجحان طائفة الصدق يريد عليه انا سلمنا عدم الرجحان الان دفع الفر المشكوك
 ايضا واجب عقلا على ما في الكبرى الكلية ومعلوم انه لا يمكن منع افادة الشك لان احتمال
 الخطا قائم الخ يريد عليه ان المعرفة قد افادت اننا والاحتمال في نفس الامر لا يوجب الخوف

وهذا شرط الممكن في
 وجهه شرط ممكن

التم ان يقال ان الاحتمال عند العارف ايضا قائم واما وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية
 فهو فرع بثوت الشرع من حيث انه لم يتكفى الا ما في الكون على ما هو قاعد الشئ
 فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة يعني ان وجوب المعرفة فروع كفاية
 لا فروع عين فقوله وانما ان المعرفة بدليل اجمال الخ وعلية بل مع التفرع بعدم وجوبها
 فان ذكر ايضا لا ينافي في اجاب الشئ وانما الثاني لا يقتضي بوجوب عدمها وليس هذا
 مبنيا على انتاج تكتل المحال فتمرد الاعتراض بانه جاز عنكم وذكر لا وان جواز التطبيق
 بالمجاله الا ان ذكرنا هو في فعل ممكن في نفسه لم يكن متعلقا لقوة العبد كخلق الجسم
 عادة كالصعود الى السماء والمعرفة ليست كذلك لانها من قبيل الكيفيات واليه المشار
 بقوله ليس فعلا مقرورا واما ما يقال من ان المصالح المقدرية هو الامكان فليس بقادر ههنا
 لانه فروع بين كون الشئ ممكنا مقورا او كونه متعلقا بالتكليف وذكر لان التكليف طلب اتباع
 الفعل فلا بد وان يكون متعلقا فعلا واعلم انه لا مكان المقصور وجوب النظر شرعا الخ
 فان قلت الحاجة الى هذا المطلب الجليل بهذا التعليل بالا لاجماع الذي يمكن البعض ليكون
 ثابتا عند الكمال وحجة على الكل قلت المعرفة اجل من النظر وقد جعلوا الاجماع حجة عليها و
 الكمال البعض بعد اقامة الحجج على بثوت وحجته يقطع لا يعتد به لا على علمه بذكر الجبريد ولا سيما
 عليه ان الزام النظر لا يتم لانه يقول سكت ان الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم
 بالوجوب الا ان لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ذكر الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم
 والقول بان الجهل ليس بعوزا انما هو كون الرادار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو
 لم يثبت بعد وهذا يقتضي صحة ما دام الخ المراد في نفس المساواة ومحمد ان النظر
 يتوقف على الوجوب والوجوب يتوقف على بثوت الشرع وهو يتوقف على النظر
 لكن مبناه على وجوب مقومة الواجب المطلقة وقد عرفت ما فيه وذكر لانه انما يتم بذكر القاعدة
 اذا كان الواجب المطلق شيئا ليس في وسع العبد المعرفة والنظر ليس كذلك لانه في وسع

على ان الامكان انما يصح للمعرفة
 لقوة القوة لا للمحاجة مست

ولا سيما

العبد فلما لم يجزم في المتن لم يجزم بأنه القصر الى النظرية جواز ان يكون هو النظر
بناء على انه قد انكر القاعية فيه وجوز ان يكون هو القصر الى النظر بناء على ظاهر اطلاق تلك القاعية
والمراد بالمتن هو النظر والقصر عن احد هاتين الاعتبارين انما يتناول قولنا فيقول
معرفة الله الحق ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بقدره وان العلم مقدر
عند الله كما شتم منقول الشكات عنه ولما ان احباب النظر هو الحق ولما قل ان يقول وجوب
المعرفة مقيد بالشك اذ لو لم يكن شك لاجب المعرفة او لا معنى لوجوب المعرفة
لعارف الا بمعنى وجوب الاستدانة لا قاله عدم الشك لاستلزام المعرفة لجواز ان هناك نظري فجب
المعرفة ان قصير اليقين لاننا نقول شيئا ان الشك يطلق على ما يقابل العلم في التحقيق على ان
حكم التقليد هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعين رضي بالتقليد
هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعين رضي بالتقليد بما ذكر
في الشرح فلا يلزم لا يعنون بقدرية مقيدة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية
الحق يدعيه الا قد منع ذلك قبل بقوله انما المقهور في قصير القول ولا شيء منها بمقدرة على ان
اعتراض الموافق في كون حق والرفع ساقط لانه كما ان الشك مقدر فالعلم ايضا مقدر ونكر
المعنى والاعتراف بعدم المقهورية في نفسه لا يقدح في ذلك والى نعم من تقرير الشارح لمذهب
الذي كاشم هو ان القصر هو الى النظر يتوقف على تصور طرفي المط والنسبة مع عدم الاعتقاد
الغنى على هذا الوجه يستلزم الشك بالمعنى الذي اراده فلما اراد وجوب حصول الشك وجوب قصير
ما يستلزم يتم كلامه ولا يرد عليه ايضا ما اورده بقوله نعم لو قيل انه ليس من العلم الا بطريق القول
واما لك فلا تفتنى ان لاجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن المحصوله او وجوب
النظر والمعرفة غير مقيد بالشك اذ لو كان مقربا كما ينبغي ان لا يجب على تقرير عدم الشك وليس
كذلك كل الظن والوهم الحق ودفع التقليد والجهل المركب والمخلص ان وجوب النظر في معرفة
الله تعالى معتد بالشك ولا يرد والجهل والتقليد اذ لا وجوب نظري معرفة الله معها بل الوجوب معها

ليس هو الذي لا يعرفه الله تعالى
بل هو الذي لا يعرفه الله تعالى
بل هو الذي لا يعرفه الله تعالى
بل هو الذي لا يعرفه الله تعالى

النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة لا النظر في معرفة الله ويمكن ان يرفع الجهد والتقليد
بوجه آخر وهو ان الشك يتناولها ايضا قال البيضاوي رحمه الله في تفسيره الشك وقد
يصلح على ما يقابل العلم ولهذا ذكر في قوله تعالى في شك في قوله وان الذي اختلفوا فيه
لغى شك من لقوله ما لهم به من علم فاما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اوله وبدا
يندفع ما يتوهم ان وجه تسمية المعرفة ان كان بالذاتيات بالجوهر مشترك بينهما وبين الرسم
ضرورة ان الرسم ايضا مانع من الخروج والدخول اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ واضح
فان قلنا المذكور في شرح فرائد الاصول ان الحد اللفظي بيان ما يفعله الواقع سواء كان بلفظ
مرادف له او بالواژه او بالذاتيات فينهم منه ان بيان مدلول اللفظ لا يلزم ان يكون بلفظ
اوضح بل يجوز البيان بالواژه او بالذاتيات قلت مراده بلفظ مرادف او لفظ يدل على الواژه
او بالذاتيات وهذا في عبارة التلويح حيث قال بلفظ الشهر او بلفظ يدل على تفصيل ما دل
عليه اللام اجالا وبمعنى الكلام على ان اللفظ هو اللفظ عند الشارح ولهذا التمام من يربط
مذكور في شرح الاصول للشرقي الجرجاني رحمه الله يثبت تحقق الحكم على الجذبات
المندرجة تحت الظاهران غير تحت راجع الى الحكم الحكم لكن الجذبات لذلك الحكم الحكم على الجذبات
فلا بد من تقرير المضاف كما في قولهم القاعية امر كل ينطبق على جذباته من غير اعتبار وصف
المطلوبية الشارة الى دفع الدور يعني ان ذكر المدلول لا يستلزم ملاحظة وصف المدلول
جواز ان يذكر المدلول ويراد به ذاته لا من حيث هذا الوصف كما يعتبر في عنوان القضية
فان اذا قلنا الانسان حيوان لا يلزم ملاحظة كنه الانسان والا يلزم ان يكون الاجابة
بالحيوان لغيره بل ينبغي في مثل هذا الحكم بقوله من حيث انه جسم مثلا بناء على تضاد
الدليل والمدلول فان قلت التضاد يستلزم الهيئة لا التقدم فيبقى يلزم الدور والتقدم
بناء على التضاد قلت اذ ذكر احد المتضادين في تعريف الآخر يلزم تقدمه على الآخر
والتضادان معاني العقل فيلزم كون المعرفة مع المضافي المقدم ومانع المقدم مقدم فيلزم

لان المذكور في وجه اللفظ
لاشك لا يلزم هذا منه

ولهذا قال احباب الواژه او بالذاتيات
وكون الدلالة على الواژه او بالذاتيات
الحجاز قد يكون اوضح من الواژه او بالذاتيات
الغريبة كما اشارت الى ذلك في شرحه
في التلويح بالنسبة الى من علم العلم بالان
المدلول من المعرفة فيلزم ان يكون اوضح
على ما يأتي في شرح الوجوه مستحق

كون الشيء معلوماً فغيره هو المانع من الدور المذكور لان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمة
اعتراض على قوله ان العلم بالمدلول لا يحل ومحصله ان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمة
واحاجة الى ضم امرنا يد على ما يفهم من قوله مع سائر الشرايط التي من جملة ما اخرجتم قوله لو كان
كذلك لا يمنع الحشرية قصور ما رفع التللي لان لولا الاستدلالية يستعمل للدلالة على ان
العلم بانتفاء الكسالة للعلم بانتفاء الاول ولهذا لم يصح برفع التللي والمراد من العلم الاول
العلم بالمدلول يعني لو كان العلم بالنتيجة لازماً للعلم بالمقدمة لان منع حقوق العلم بالمقدمات
بدون العلم بالنتيجة وليس كذلك فان فيما عدا الشكل الاول والاستثنائيات تحتاج في العلم
بالنتيجة الى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد الى الشكل الاول والحاصل ان
اللازم يمنع انفكاكه عن المزموم لان العلم باللازم قد يكون اعم فينفع عن المزموم حقيقة
لغة العموم قلت معنى امتناع انفكاكه اللازم عن المزموم هو انه كلما خف المزموم تحت اللازم
البتة من غير عكس وكل واجب فتاركه عاص اذا لم ينع للعصيان الى فان قلت
لا شك في ان العصيان معنى شرعي فلا يصح مثالا للركبة من العقلي والنقلي قلت المراد من
العصيان هنا هو ترك امتثال الاوامر والنواهي فلا نزاع في كونه عقلياً فان العصيان في
اللغة ضرورة الطاعة فان احراز الامر غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الغير
المتثل عاصيا وان لم تكن الاوامر شارعا لم اذا اريد به الاحتجاج العقلي فهو شرعي واورد
شارح المواقف هذه المقومة مثالا للنقلي غفلة عن هذه النكتة او اراد منها المانع الآخر
اذا صح الاستدلال على الصانع بالمكان العالم يعني التمسك في وجود العالم بالعلم
اذا صح الاستدلال على الصانع بالامكان اذ لو لم يصح به بل بالوجود فقط لم يمكن التمسك
بالنقل لان النقل يتوقف على الحوادث فاثباته به يكون دوا واذا تعاضد العقل الح
وهو كانه ايراد على قوله والا فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل يعني يمكن اثباته
بكلها فانه اذا ثبت الحكم باجرهما لم يبق احتياج الى الآخر ويلزم تحصيل الحاصل فاشار

مع امتناع انفكاكه
المزموم عن اللازم

كلام على شارح المواقف

الى الجواب بان المراد الابتناء بكل منهما بدلا عن الآخر فلو اجتمعا فالشبهة هو المفيد للعلم
اولا ويكون الكس ما ضار لم مطلوبين وجه الدلالة على ما مر اما الاصول ان اصل
هذه العلوم الثلاثة هي اللغة والصرف والفقه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكرنا
وذلك لانه يفهم من هذا الكلام ان المتناهي هو نفس المعارض لا العلم به فافادة اليقين
ح انما يتوقف على انتفاء المعارض لا على العلم بالانتفاء الا انه لا يخفى ان المراد به ان لا يفهم
مع العلم بالمعارض اذ وجود المعارض بدون العلم لا ينافي الجزم اليقيني لانه لا يكون
جهلا ولا يمكن تقييد الجزم باليقيني لقوله بل بالحاصل الح
هو انه لما كان المحنة عن احوال الوجود وقد انقسم يرد عليه انه قال في بحث الموضوع
ان موضوع الكلام هو المعلوم على انه لا يعرف من هذا التعريف وجه افراز هذا المقصد
عن المقصد السادس ويمكن ان يجاب عن الاول بانه بنى الكلام على رأي من ذهب الى
ان الموضوع هو الوجود على ما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وذلك لان الشارح في
الاشكال الذي اوردته صاحب المواقف فصيح جعل الوجود موضوعا فان قلت في
الاشكال كما جعل الوجود اعم من الذهني والخارجي وحينئذ يخرج المتنع في الوجود
فلا معنى لقوله وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض لا يقال المتنع واجب
فرضا لانا نقول المتنع لا يخص بشركه ايار كان اجتماع التقيضين مثلاً قلت
تعليم الوجود واجب تسليمي والاعتقاد على الجواب الاول هناك وعن الكس بان الافراز
عن السادس يعرف بالمعاينة على الثلاثة واختص كل منها باحوال تعرف
في بابها اجمع المعلوم من هذا الكلام ان ما يذكر الابواب الاربعة احوال مختصة
والمعروف من قوله ولا يكون له ذكر في احد المعاصد الح عدم لزوم الاختصاص كما لا يخفى
ما يعم اكثر الموصوفات ما يعم اكثر الموجودات يتناول ما يعم الكل فلاحاجة الى
الجمع بينهما كما وقع في شرح التجريد بل عامه العقول الثانية العقول الانسانية

علم يفاني الجزم

باب في الامور العامة

الا انه يقال انه بعد منع دلالة لفظ العين على ذلك المعنى قال ولا يعقل عن الثابت
وفي كلام الغاراني ان الوجود مكان الفعل والانفعال لا يقال هذا غير منعك
لان وجود البارئ تعالى ليس فيه مكان الفعل ووجود الهيولى ليس فيها مكان الفعل
والقول بان المراد مكان الانفعال منه في المحل بمعنى انفعال المحل منه باطل لان ما لم يزل الى
مكان الفعل على ان قولهم ما ينقسم الى الفاعل والمفعول يرفع ذلك لانا نقول انقسام
الوجود الى الفعل والانفعال لا يقتضي انقسام كل فرد فان قلت هذا تعريف له بالانقسام
الى الفعل والانفعال فيجب ان يصرف على كل فرد قلت تعريف للوجود من حيث هو مع
قطع النظر عن الخصوصيات فلا نزاع في الصريح ضرورة اشتراك الوجود المطلق
الذي هو المراد هنا وهذا قريب من قولهم في تعريف الخبر بان احتمل الصواب والكن
وقد مر مثله لكون العلم بكل جزء سابقا ولا ينافيه كونه العلم بالكل نفس العلم بالجزء
لانه وان كان علم الكل عين العلم بجميع الاجزاء الا ان علم كل جزء سابق اذ لا معنى لتعقل
المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتأخر اورد عليه بان يلزم عموم جواز تعريف المركب
الاعتباري لما مر من انه اخبار ان الحاصل من التعريف تصور واحدا حاصل من تصور
اذا كان حاصل من تصورات الاجزاء لا يمكن الاستغارة حكم الجزء من الكل للمزوم المصادق
على مراده انه لا يمكن تعقل المركب الاعتباري ابتداء من غير سبق تعقل الاجزاء المتكافئة
ان الشارح صرح بان تعريف المركب الاعتباري اسمي والاسمي لفظي وماله راجع
الى التصديق فتبصر ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور وانما قال ولو سلم
لانه ربما يقال التعريف بمواصفات المركب بجميع اجزائه انما يتوقف على التصديق بالاجزاء
محله لا معصلة كما قالوا العلم بكلية كبرى الاولى لا يتوقف علم العلم بالنتيجة والاشعور ههنا
ايضا لا معنى للعلم على كل فرد سوى الحكم على هذا وذلك ولا دخل هناك لخصوصية البراهمة وخوفا
من لا يرفع الروا المشهور في الشكل الاول وقد اعترف الشارح بان دفاعه قائل بان العلم

ان العلم بالكل عين العلم بجميع الاجزاء
ان العلم بالكل عين العلم بجميع الاجزاء

بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالكل فرد وخصوص بل من حيث انه من افراد الاصول كما مر
يلزم ان لا يتوقف ان لزوم ان لا يتوقف على العينية ولكنه لا يلزم منه ان لا يلزم الاول
ايضا قد يقال ان لزوم الاول لا يتوقف على التعقيد فان تقدم الشيء على نفسه كما يكون بالتعقيد
ككون النفس ايضا والظاهر ان ما كان لزوم كل من العاديين في النفسية والتعقيد
كافيا فانه لا مانع ما هيتهما ليلزم ان لا ينافي في ان لزوم ان لا يتوقف على العينية على
العينية وان لم يزم هذا ايضا تقدم الشيء على نفسه لكنه لم يغير لان انتفاء التعقيد يغير من التزام
فلا بد من التعريف له دفعا لترك الاحتمال ثم لما لم يكن بين التقدم المساواة مناهات لترك كل
او ذكر الواو بدلا من خلاف التعقيد والنفسية فلا يقال هنا بل ان النفس هيتهما او تقوم لها
بكل او فان قلت قد ذكرنا في تعريف السبب على كسائي في الجواهر بان ما يساو جزؤه
كله في الاسم واحد فقد لزم مساواة الجزء للكل قلت المراد بالجزء هنا كذا الجزء المتقارن والمراد
بالجزء هنا هو جزء الماهية فلو كان الجزء مساويا للكل هنا يلزم المحال المذكور
بل وجودات خاصة هي نفس الماهيات ان ما هيتهما الاشياء والمطلق خارج عنها والى
من خروج المطلق عنها خروج الاجزاء عن المطلق لما تقدم من ان الكل خارج عن الاجزاء من غير
عكس فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية التي هي بان الوجود محض المجموع
الذي ليس بشيء من اجزائه لوجوده في ذلك لان عموم صفة الكل على الجزء انما هو في الاجزاء
الخارجية واما في الاجزاء العقلية التي كلاً مناهات الزمان اعترف بزيادة الوجود على الماهية
فلا نزاع في ان الكل يصرف على الجزء فلا يعجز القول بان الوجود مجموع امور ليس بشيء من اجزائه
لوجوده على هذا لا يصح الحل ايضا باختيار ان اجزاء الوجود يتصف بالعدم على ما
ذهب اليه الحكماء او باختيار انما يتصف بوجوده هو عين الماهية لان الكلام على تقدير زيادة
الوجود ونزول لا يصح الحل باختيار ان اجزاء الوجود كالوجود حال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم
لان الكل صاوي على الجزء فلا يمكن القول بان لا يتصف بالوجود وانت لا تحي عليك اختيار

ضرورة الملاحظة بينهما

ولكل خارج عن الاجزاء
من غير على

ان اجزاء الوجود يتصف بالعدم لا يثبت في صدق الكل على الجزء وذلك لان الاتصاف بالعدم انما هو بطريق الاشتقاق فغايتة ان تكون الاجزاء معدومة فتصدق الوجود على الاجزاء ح يقتضي ان يكون الوجود الكل ايضا معدوما والاشكال في غير ذلك الحجب فانه من العقولات الثانية عندهم لا يقال صفة الصفة فلو كان الوجود معدوما وهو وصف للوجود الخارجى يلزم كون الوجود الخارجى متصفا بالعدم لانه نقول الوسط غير مكرر فلا انتاج فان المعروف وصف للوجود محمول بالمواظاة والوجود وصف للامر الخارجى غير محمول عليه بالمواظاة بل بالاستقفا ومن ههنا يعلم ان كون اجزاء الوجود حالا لا يثبت في صدق الكل عليها لان عدم اتصافها بالوجود ولا بالعدم يعني انها ليست موجودة ولا معدومة وهو لا يثبت ان تكون وجودا فان الوجود ايضا حال عند المشتبه لهما ولا يخفى اتصاف الشئ بالوجود اشارة الى الجواب عن ٢٢ متسكلا آخر على عدم تركيب الوجود من الاجزاء مبنى على صدق الكل على الجزء وتقرير المتسكلا ان لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان يتصف بوجود مع او بقوله وهو محال والا يلزم ان لا تكون الاجزاء متوقفا على الكل او يتصف بوجود قبل فيلزم اتصاف الشئ بالوجود قبل تحقق الوجود ولا يتحقق بالوجود اصلا فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وتقرير الجواب اننا نختار الشئ الثالث ولا يلزم المحال لانه لا يتايز بين الاجزاء الح وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه بمعنى كون الوجود الواحد معدوما انما يلزم ان لو كان الوجود المطلق عين الوجودات الخاصة اما اذا كان الوجود المطلق صادقا للكل عليها فاللازم ان يكون له اجزاء يصدق هو عليها ولا يخفى فيه فان كل مركب من اجزاء كذلك فان الانسان يصدق على اجزائه ولا يقال له انسان واحدا ساكنا يتوقف على العلم بوجود الالزام فيمنع لان التوقف انما هو على العلم بالالزام هو اما قوله وبثبوت المرسوم فهو ايضا غير مفيد لان بثبوت الشئ لغيره وجود بمعنى المحل والكلام في وجود الشئ في نفسه وقد لشر اليه فيما

ظروفا انما يتحدد بالمعروف معلوم منه

قبل

قبل في قابلية لفظ العين في الوجود وانت خير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الاصل الى قدر سكون بانه اراد ان كماله دليل عن سالبين كذلك لا تعرف عن مفهوم هو بين الجليين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى البثوت وفي نظر الان المراد من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزاء من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقرب وقوله المراد من قوله ان الوجود جزء من وجوده انه جزء من التصديق بالوجود على ما اشار اليه الشارح بقوله وان اردنا التصديق بالعلم بالوجود ضروري الى فتح يستقيم ذكر الدليل وانت خير بان هذا ايضا غير مفيد لان المفهوم من جواب صاحب المواقف يدل على ان مراده من قوله انه جزء وجودى وهو متصور بالبدئية الح هو تصور وجود المفيد لا التصديق لانه قال في الجواب ان لا سلم ان وجودى حقيقة متصور بالبدئية نعم انما موجود تصور بدئى الح وان كلامه صريح ان كلام صاحب المواقف وذلك لان قوله فانا نستدل بصرف المقدمتين الى صريح في ذلك وانه لا معنى لصرف المحل على الموضوع سواء وجوده او بثبوت الوجود عليه بان قولنا شريك البار متمنع موجه قد حكم بصرف المحل على الموضوع لا بوجود المحل فان وجود الشئ لغيره يقتضي وجود الموضوع وان لم يقتض وجود المحل فصرف المحل على الموضوع اعلم من وجوده والجواب ان وجود المحل للموضوع معناه اتصاف الموضوع به وصورة عليه المعروفة جاز صرفا بعضا على بعضى كان قولنا شريك البار متمنع وخوجه وهذا المعنى مما صرح به المعترض في بعض حاشيته وهو مراد الشارح ايضا على ما استلطف عليه ان شاء الله لا يقال الكلام في الوجود المطلق لاني الوجود الحاقه بمعنى ان الوجود المطلق ليس بعارض بل العارض الوجودات الخاصة فتقوله ولو سلمناظر الى هذا المعنى معنى لو سلمنا حروف المطلق ولو سلم فلا نزاع في براهته بعض الحاشية الى اشارة الى الجواب عن الشئ الاول من التزويد في المتسكلا اعني قوله الوجود انما نفس الماهية او زايدها فان كان في العقل ففي العقل وبهذا النزاع وقوله وعدم استقلاله انما هو في الحق في الاعيان وقوله والمعقولة بتبعية الماهية وقوله ولو سلم فلا نزاع في براهته بعض الماهية

ك فلا وجه لانكار هذا وجمل الكلام على الالزام لا يقع الا بشرط انه من المراد ان الشارح ايضا منه

وهذا هو سلم انما قال لو سلم ما سياتي في بحث الكيف من ان حصول الصورة للنفس
 حصول الحاضر لا يضر عند حصول العوض للموضوع وقايم به عطف على خبر كان
 المعد من حيث المعنى تقديره ليس مع العوض ان يكون العارض غير متحقق بدون المعوض
 وقايم به ومحصل كلامه ان معنى عروضة الوجود للماهية بمعنى الخروج عن مفهومه لا بمعنى القيام
 بها في العقل لكنه لازم بلانزع وليس الا في العقل او لا تأين في الخارج فيحصل الخاص الح
 فان قلت عدم امتياز اللازم عن المفهوم في الخارج لا يستلزم لزوم الذهني لجواز ان يكون لازم
 الماهية والعرف بين لازم الماهية واللازم الذهني فلا يحتاج الى البيان فاذا كان لازم الماهية
 فلا يلزم من حصوله في الذهني حصول الماهية كونه مدركا مشعورا به فلا يلزم براهمة الوجود
 المطلق قلت عدم الامتياز في الخارج انما هو لعدم الوجود الخاص فيه فيكون منشاء اللزوم
 هو خصوصية الوجود الذهني فيكون اللازم ذهنيا او لازم الماهية لا يختص بحدوثه فيكون
 الكرم الا ان يقال عدم وجود الشيء الا في الذهني لا يقتضي ان يكون لازمة ذهنيا وانما يلزم ان لو كان
 خصوصية الوجود الذهني مدخلا في ذلك وليس كذلك ولا يلزم ان لا يثبت للماهيات المعروضة
 لازم الماهية اصلا ومعنى العراض عن الخصوصية ان لا مدخل لخصوصية الوجود الذهني و
 الخارج ولو تقديره في ذلك فان المثلث المعدوم لو فرضنا وجوده في الخارج يلزم مساواة
 زواياها المتساويتين واما الجواب بانه لا يكفي تصور الوجود ووجود النفس الح في حصوله الرد
 على الموافق وقد غير عبارته لانه قال فيكون تصور حصوله للنفس والمراد ان العلم بالوجود
 علم حصوله لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة عن المعلوم في العالم حتى يتوهم اجتماع
 المثليين وانما يلزم لو حصل صورة الوجود في الذهني ليلزم في النفس وجود المثليين اعني
 الوجود الخاص للنفس وما هي الوجود المطلق واما نفس الوجود المطلق مع الوجود الخاص
 للنفس فليس من اجتماع المثليين في شيء او المطلق غير حاصل في النفس بل حصوله للنفس
 وفرق بين الحاصل في النفس والحاصل للنفس ولا يلزم اجتماع المثليين تصور الوجود

شارة الى منقار العطف

اولا ضرورة ان الوجود الخاص للنفس يتلزم المطلق بل كل خاص يتلزم مطلقة واما التمثيل
 بقوله كما يتصور ذاتيا بذاتنا فانما هو في مجرد الكفاية من غير احتياج الى اشتراح صورة
 اذا عرفت هذا ظهر كل ان اعتراض الشارح عليه انما نشاء من تقييد عبارة والا
 فيكون يكفي لتصور الوجود المطلق الح فيمنع لانه قد اعترف سابقا بان المطلق وان لم يكن
 ذاتيا لكنه لازم لم بلانزع وليس الا في العقل الح ويمكن ان يقال المراد انه لا يكفي لتصور
 الوجود المطلق حصول الوجود الخاص على وجه لا يلزم اجتماع المثليين وما ذكر سابقا
 كان قولا لا يتحقق المطلق الا ان السقيل كما عرفت حصول الصورة فيلزم اجتماع المثليين
 فيحتاج الى ما في الاجوبة واما الاطلاق في الماهية يعني ان وجود الواحد ايضا هو كونه
 في الاعميان عما هو عقل من كون الانسان فلا يختلفان في الوجود اصلا واما يختلفان في الماهية
 المعروضة ووجودها هو الكون في الاعميان تفسير باللازم بناء على ما اعترف به ان الكون
 المطلق عرض خارج عن المعروضات لانا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
 الوضع واللغة فان قلت لم لا يجوز ان يكون الباقي المقطوع به مفهوم احدا خصوصيا سواء
 فرض اطلاق لفظ الوجود عليها او لم يفرض اذ كل واحد يعرف ان ههنا ماهيات مخصوصة و
 ان ههنا مفهوم واحد ايتناوله الجميع وهو مفهوم الاحد والبرهان انما نعتقد وجود علم
 الطوارق اعتقادا مستمرا من غير ملاحظة هذا المفهوم مع بطل اعتقاد الخصوصية وكذا
 العتمة من غير هذه الملاحظة والمنع مكابرة مكسب كما لا يخفى على كل ذي لب واما ما يروى
 ان لو ادعينا ان الوجودات مماثلة يرد عليه انا ادعينا ذلك بين هذه الصفة ان الوجود عند
 المتكلمين حقيقة واحدة لا تختلف الا بالقيود ويمكن ان يقال ان ادعيتهم لما لم يفردوا كان الكتاب
 ان مدعوا ما يناسب ادعيتهم تحريا للتقريب واليه يشار بقوله ولا خلاف في ان شيئا من الوجوه
 لا يدل على ذلك كما افادوا الحمل الح اورده عليه ان الوجه الكه والرابع ينبغي ان على زيادة
 الوجود المطلق لا الخاص كما هو المتعارف واستشهد بخبر باب الوجود حقيقة واحدة عندهم

بحث اشكال الوجود

في زيادة الوجود

فيتم التبيينات ولولم قبل الدليل فبقا قامة الدليل حصل تصور الماهية بدون الوجود
 فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا يغفل فقد انكر الماهية عن الوجود الذهني رد
 عليه بان الكلام في الانعكاس يقتضي ان يقال هذا لا يضر بالمقصود لان الكلام في مغايرة الماهية
 للوجود الذهني وقد حصل ذلك قبل ولو قال في تقرير الخامس الانعكاس بدون قيد العقل لكان
 احسن ويرد عليه ان هذا لا يغني مغايرتها للوجود مطلقا لان ما يوجد في الخارج بدون ان يغفل
 يجوز ان يكون عين الوجود لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك اي فذاك هو الوجود
 مرتين احدهما الوجود الصاير بنفس الماهية والاخر الوجود الزايد وقد يقال المعنى فذاك هو المحل
 لكون الوجود نفس الماهية الا انه لا يلزم السببية واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى
 الماهية احتياج العارض الى المعروض الخ لا يخفى ان من يدعي زيادة وجود الواجب على ذاته
 انما يدعي زيادة في الوجود لا في الخارج كما مر من البحث الكافي في زيادة وهذا وتحت ايضا
 فيما قل ان ليس معنى العوض في العقل ان يتحقق في العقل بدون العوض وقايم به كما في العوض
 الخارج بل ان العقل اذا اخطاها ولا حظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول
 من الآخر ولا جزاء فعلي تقدير زيادته بهذا المعنى لا يستدعي على الاحتياج الى ارباب التكلمات
 التي اربكها الاشاعرة والجمهور فاما الوجود اذا كان لا يترك ان تعان الماهية به يمكننا
 احتاجا الى علة فعلية هي الماهية الخ والتحقق في هذا المقام ان الوجود غير عارض للماهية بمعنى
 انه غير تابع لها في الوجود لكنه عارض لها في الزمن بمعنى الاصطفا من الناعت بالمنعوت كما
 خصائص البياض للحم فلا بد من علة الخ الى غير معتبر فيه الوجود الباعث لهذا
 التفسير المفهوم من قوله لا بد ان يلحظ العقل خاليا عما الوجود وهو المجردة وهي غير قاطبة
 للوجود ما سياتي عن قريب وانما فرما بلوا في الماهية هو حسب العقل في حيث فان
 لازم الماهية ما يكون عارضا لحد خصوصية الذهنية والخارجية بل انما وجد الماهية
 كانت مقصوفة به وقد تحقق في موضعه - بان يكون كل منها عارضا لماهية قايما بها في

العقل يرد عليه انه ذكر في انشاء نقل شك المنكرين لبدية الوجود وان ليس معنى العوض
 في العقل بدون المعروض وقايم به كما في العوض الخارج وجوابه بان في الجواب عن استدلال الشيخ
 ان الحسن اشعر على ان الوجود يحتمل الماهية وهو غير لازم لظهور ان يكون احدهما عرضيات
 مفهوم الوجود المشكك الظاهر ان ارد به رفع الجواب الكلي لا يقال الوجود بالقياس الى الماهية لانه كان
 متساو في الحصول في المجرى الاختلاف بالنفسية والعروض بناء على اختلاف مقتضاها وان لم يكن
 متساوي الحصول في الماهية بالقياس اليها لزم فروجه غلط وهو عين الخط والحادث انما
 في الحصول كما يكون في الامور المحسوسة فكذا في الامور الغير المحسوسة لانا نقول هذا انما يتم ان لو كان الوجود
 حقيقة واحدة لا تخلق الاضافة واما على ما ذهب اليه الفلاسفة من اختلاف الوجودات فلا
 مانع لهذا الكلام نعم يتم في وجود الماهية وهو غير مفيد ولا مانع لهم فباستعمال الوجود
 والعدم في كل من المعروض الخ فالوجهان الاولان باعتبار الوجود والعدم في المعروض والوجهان
 الاخيران باعتبارهما في العارض فلو قال فباستعمال الوجود والعدم لكان اوله لان اعتبار العدم في كل
 من العارض والمعرض مقدم وفيه نظر لانا نسلم على تقرير التسوية فجميع لا يكون واما وجود الخ
 والجمهور عنده فان لا ندعي تحقق جميع قائم بالماهية بل نقول جميع الوجودات الزايدة التي لا تتساوى غرضه
 لماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا امتناع اتصاف الوجود بالصفات البنوية ولو على
 سبيل التعاقب الى غير النهاية واستناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه لانه لا يقال
 منه وجود العوض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع وسياتي من الخارج ما يدل على انه عينه لانا
 نقول معنى كلامه ان ما لا يثبت له في نفسه وان كان ذلك يثبت في المحل لا يثبت في المحل بان يثبت
 في المحل من غير ان يكون موجودا فيه بطريق الترويد بين الوجود والعدم في جانب العارض والمعرض
 الخ احد الوجهين هو الترويد بين الوجود والعدم في جانب المعروض والاخر هو الترويد في جانب العارض
 قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم فان قلنا سلمنا ان لا يتحقق في عروض الوجود للماهية
 بناء على ما ذكر من الاعتبار الا انه لا نزاع في انه مع قطع النظر عن الاعتبار يلزم المحذور لان عروض

احتياج الالهية الوجود
لا يستلزم الالحاد
الحصول في الذهن لا يستلزم
ذبح اعتراضات

الوجود بالماهية المتعارضة للوجود واما المتعارضة للعدم قلت هذا بعينه ما ذكره بقوله فان قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كما في المح قوام الوجود بالماهية امر عقلي البرهان الجواب بالتفصيل
حي يرجع الى الجواب الاجمالي فلا غاية فيه الا الاطباء على ان حقولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامح
المعقود بين العبارة مجرد المناقشة على العبارة اذ لا يرفع بها السؤال المذكور وذلك لانه اذا كان حق
الاشياء عند قيام الوجود بها فلا بد ان يكون الوجود متحققا بنفسه لان كونه متحققا عند قيام الوجود به
وجميع ذلك لا يسلطان فان قلت ما ياتي من حقيقة لذهب الحكماء هو انه وجود الواجب وجود خاص
فخالو الوجود الممكن بالحقبة وهو عين ما حكم عليه بان لا يسلطان قلت لا يجوز ان يقال الحكم بظهور السلطان
في مذهب الحكماء بناء على قولهم بالزيادة في الممكن على الوجه الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين
ولا يتصور من المنصف خلاف ان الوجود زائد هنا فان قلت فعل هذا يلزم استغناء الممكن عن
الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين المية وهي في نفس الامر لا يمكن جعلها واما الوجود الذهني
فيحتاج الى المتعقل لا الى الفاعل قلنا الفاعل جعله متصف بالوجود والعينية الخارجية بمعنى عدم
الامتياز في الهوية لا ينافي الاتصاف كما في المحولات بعينها فان قلت الاتصاف في الهوية يستلزم الاتحاد
في الصفة بل ذكر معنى الاتحاد في الصفة على ما سأل فيلزم جواز حمل الوجود على الماهية بالمواطاة
وليس كذلك وهو قول المراد بالاتحاد في الهوية لانه لا يكون لكل من الماهية والوجود هوية
متمايزة عن الآخر وذكر صراحة مع عدم الهوية الخارجية للوجود كونه من المعقولات الثانية واما ما
وقع في المواقف من ان ما يصرف عليها هو ما يصرف عليه الآخر فهو ايضا لا يستلزم الاتحاد عليه
في الهوية بالمعنى المشترك لا يرد ان في زيدا معنى في الاتحاد في الصفة برون الاتحاد في الهوية اذ عرفت هذا
فقد عرفت ان ذلك ما اوردته الشريف رحمه الله عليه في شرحه ووجه الهوية كما في الممكنات
وقد يتوهم ان تمثيله للمعنى فيلزم كونه الوجود الخاص في الممكن مغاير للماهية متماز عنها في الهوية وقد
مر ان لا يغاير في الهوية فلا بد ان يقال انه تمثيل للمعنى ولا محذور فيه قائم وهذا عينا فان قلت
الموجود في الذهن يقوم بحله العقل قلت الحصول في الذهن لا يستلزم كونه الوجود محلا بل ذكر من

قيل

قل ضرورة الحاضر ما حضر عنده وسأل حقيقة في باب الكيف وانه كان احدهما لم اقتضا
ضرورة احتياج المية الى احتياج الماهية الى الوجود لا يستلزم الامكان وانما الممكن على ما امر
ما يحتاج الى الغير في نبوت الوجود والماهية الواجبة في نبوت الوجود له يلغيه فانه على ما نرى
المستكملين ويؤيدهم ان الامكان نسبة بين الماهية والوجود بمعنى عدم اقتضاء الماهية وجوده
ولا يصير حصة الا بالاضافة الى الماهيات كسباض هذا الشرح المح وعلى تقدير ان لا يكون
للوامجة ماهية غير الوجود كما نعلم لا يتصور الحصة فكيف يكون الواجب نفس الوجود الخاص
احالوا عنه ذلك بل الوجودات محض المح ولا ظهر في الجواب ان يقال فرق بين الوجودات الخاصة و
الحصص العارضة لها فان الوجودات الخاصة اقرا وحقيقة الوجود المطلق والحصص اقرا واعتبارية لم فعل
تقدير ان كونه الوجودات الخاصة حصصا للمطلق كما يفهم من الشرح لا بد وان كونه المطلق تمام حقيقة
في يلزم كونه الوجودات تماثله لا يرد ان كلاما في الكليات الخمس بالنسبة الى حصص انواع حقيقة الهم
المراد من قوله حصص مختلفة هو انها حاوية على مختلفات عطف حاوية عليها تفسيرها بانها على الحصص
حقايق في الواقع وبانه يستلزم كونه الواجب موجودا بوجودين المير عليه ان الواجب اذ كان
وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين لان احدهما الوجودية نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية يكون
موجودا بوجود واحد كما هي الماهيات المستقلة ولعل قولهم انه لا اولية لاحدهما العارضة اشارة الى رد
هذا ويرد عليه ايضا عدم الاولوية فاما الوجود المشترك لو كان هو الواجب والخاص زائد يلزم في الماهية
فاذورات تعالى عما ذكره علوا كبيرا ويكفي ان يقال ان الحكماء يرفعون ان الواجب وجود خاص متحقق بنفسه
لا يعرض الوجود له وانما يعرض للجواب عن لزوم كونه الواجب موجودا بوجودين ما سأل في آخر المح
من تحقيق الحال فيه فقد قال ان في الممكن امر ورأى الماهية والحقة وذلك لان الحصة على ما مر اتفا
هو نفس مفهوم الكون لا ماصرف وهو عليه من الوجودات المتخالفة فان المعقول بالتشكيك لا يكون عين ما هيته
هو هو عليه او جزاء فلا يكون المطلق عين الوجود الخاص ولا جزاء فان قل المعقول بالتشكيك كالوجود
المطلق صادقة على الحصص مع انه نفس حقيقة فقد تحقق المعقول بالتشكيك نفس حقيقة ما هو معقوله عليه

عن ماهية

قلت الوجود بالنسبة الى الخصم معقولا بالتشكيك بالمقابلة وانما التشكيك بالنسبة الى الوجود
 الخاصة ولو سلم ان لو سلم ان الخصم ليس صورة عقلية بل امر خارجي لا آله ليس معنى
 صورة الوجود المطلق على الوجود الخاصة ان كل من اخصه وذكر ان المحل هو الاتحاد في الوجود بمعنى
 اتحاد ما صدق عليه الموضوع والمحل عليه وقد يتوهم ان المحل في امثال هذا راجع الى الاتحاد لا الى
 الاتحاد ولا يخفى ان هذا توهم بل لان الشارح لم يقل الا بالاتحاد في الوجود بالمعنى الذي ذكرنا عاما
 سيال في بحثه ان كلامه في الوجود والعدم قريع محمول على وسور وهناك مزيد بيان في فعله هنا
 ولا ماهية موجودة ان ماهية مغايرة للوجود معروضة له وقوله اوجع الوجود له مركب
 منها فقوله لما في ذكره من الاحتياج ناظر الى الاول وقوله والتكريب ناظر الى الثاني ويرد على الاول ان
 الاحتياج الذي هو الموجد يوجب الامكان لا الاحتياج الى الغير الذي هو وجوده قد يقال لما احتياج في
 موجودية الى غيره فقد استغنى عن غيره وصار معلولا له موقفا في ذكره عليه وكل ما كان كذا فهو
 محله والوجه ان ان اريد ان في الاتحاد بالوجود محتاج الى الوجود والواجب هو المستغنى عن الغير
 في جميع الجهات فربما عيان هذا غير قاطع كالاتقان بالعلم لا يكون بدون العلم فان الواجب ما يجب له
 الوجود من غير التفات الى غير كونه الاكتفاء اليه قاطع في كونه الذات مبرا للاتحاد انما هو الوجود
 عنه ولم يلزم ذكره او نقول ان الماهية الواجبة يقتضي وجوده لذاته لا انها محتاج اليه غاية ان يكون الوجود
 محتاجا الى الماهية والاستحالة فيه على ما عرفت بمرار وما توهم من احتياج الخاص
 الى العام بطالع وانما لم يعرض لتوهمهم انما اعني قولهم ضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
 لظهور بطلانه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلل مع ان العلم غير محتاج اليه وما قوله و
 ما ذكرنا من انه لو ارتفع المحل فليس اشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود فيما سبق اثبات احتياج
 الخاص الى المطلق وهنا اثبات ان المطلق واجب فكانه اشارة الى دليلهم الاخر في كون المطلق واجبا
 مع الجواب عنه ليخبر ما وجه التشبيه ام الضرر فلا بد من العلم وانما لم يعرض للمثل لعدم
 الاحتياج اليه في حصول المقصود لان المثل عندهم يقال لذات تشاركه غيره في تمام الماهية والوجود

مقول

مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون عارضا للوجودات لا تمام حقيقة التامة اولادهم
 من قوله فلا يتصور ان يانعم شيء لان اجتماع المثليين ايضا غير جائز عند الحكماء وان جوزوه
 بعض المعتزلة فلا يتصور وجود المحل انما قال وجوده لان الاضداد من الامور الوجودية
 عندهم فالعدم للوجود ليس ضد له بل سالبا لانها امور يلحق حقايق الاشياء عند
 حصولها في العقل المحل وبهذا اندفع ما قويتوهم من الشاقق بين مخالفة الحكماء حيث قالوا
 الوجود حقيقة الواجب مع قولهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية فان المعقولات هي
 لاخاف به امر في الخارج واطاله ان الوجود الخاص الواجب مما يصرف على الوجود المطلق فقد
 وحده المطلق ما يحاذي به امر في الخارج وجه الاندفاع ان الوجود الخاص الواجب موجود في الخارج
 وليس له كون زائدي في كماله هو كماله موجودا باعتبار صورة المطلق عليه بمعنى حله عليه بالاستحقاق
 يتوقف على ان العقل له كون زائدي ليصح ان يقال عليه شيء له الكون عما هو معنى الوجود
 وهنا نظرم جهة ان المحل ناظر للوجهين جميعا اما ان كان ما يلحق الاشياء عند حصولها في العقل
 هو الوجود الخاص اما الاول فلا نقول ان الامور التي تسبح استغناؤها عن المحل عقلا لا يرد عليه
 لان الحاصل في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بواسطة بل لا كان المطلق معروفا
 لزم ان لا يكون حصوله اصلا وحصول الكلام ان ما ذكر في البيان لا يطابق ما دعوا من ان الوجود
 المطلق من المحلات العقلية وانه من المعقولات الثانية وان كان يتم اصل المقصود وهو ان كونه الواجب
 وجودا مطلقا ينافي في تعريفهم المحل ولو سلم فالقيام هو العقل المحل لا يقال هذا انما يغير في التكرار
 بالموضوع النوعية والجنسية واما في الموضوعات الشخصية فلا لا نقول يجوز ان يكون المراد من
 الماهية اعم من الشخصية والنوعية فيشملها وذكرنا اننا بعد ان تصور الوجود والجوهر في بيان اثنين بطلان
 ويرد عليه انه ان راخصه كونه الوجود فيخرج وان اراد وجهه كونه وجوده فغيره فان قلت قريتين
 بطلان ما ذهب اليه الفلاس ايضا يذكرون اعتبار الوجود بانه لو وجد فلما وجد زيد وتسلسل الى اقرب
 قلت يمكن لهم اختيار الشئ ان كان كونه اطلاق الوجود على الوجود وعلى سائر الاشياء لا يمنع واحد

فادعوا بطلان خصميتهم بطلان
 المذكور بما ذكرنا من مست

في تحركات القول بالاطال تقترح بذكر من الشارح ولا بد عدم توقف لونية القول
وعلمية من قام به الخ وقد يتنبه عليه بان معنى التاثير الحاد والاثري في حيث لا اثر موجودا فلا يتاثر
فلا يخفى ضعفه وتوجيهه انه لا يلزم من كون التخرية بالغا على المكانا بدون الحركة جواز
ان يكون حصولها من الغا على مشروطا بالحركة وقد قال ان وجه الضعف هو انه لا يوجد له ابطال
القول بالاعراض وانما يلزم ذلك ان لو قالوا ان كل عرض يوجب من قام به احوال وليس كذلك
ثم نفى المقدورية لا يستلزم بثبوت الازلية بمعنى ان الازلية يستلزم نفى المقدورية من غير عكس
ثم قوله بل الازلية اتصاف الذات بالوجود الظاهر ان عطف على قوله الوجود في قوله يلزم ان الوجود
لكونه غير مقدور او يلزم ان الازلية اتصاف الذات بالوجود كونه متوقفا على الوجود والازلية في حيث الازلية
له الازلية للاتصاف فلما بدل باو لكان اظهر لانهم يجوزون البتة بلا علم بتقليل لقوله نفى
المقدورية لا يستلزم بثبوت الازلية وتقريرا انه يجوز ان لا يكون الشيء اثر الشيء مع ذلك لا يكون اذ لا
بل يجوز ان يكون ثابتا فيما لا يزال بلا علة او يكون اثر الغير القادر على التعديل لا يكون اثر القادر
لا يقال اذا لم يكن اثر القادر بل للموجب يلزم كونه اذ لا يقال ما ذكرتم انما هو في الموجب
ان هو هو الواجب بالذات على ما يزعج الفاسفة على ان ذكرتم في الموجب ايضا جواز حره حره
الشر فلازم استحالة السلف في اثباته الخ اورد عليه ان الفرق بين الوجود والنبوت لا يؤثر
في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعميان لا يمكن ان تسلسل الى غير النهاية
سواء سمى الكون في الاعميان بثبوت او وجودا وانت خير بان المعومات الممكنة ليس لها كون في الاعميان
وان كان لها بثبوت فهو مغفول عما ذكر في التقييما السابقة وجوز العكس لان الماهية المبرور عليه
ان القائلين باب الوجود عين الماهية انما يقولون ذلك في الماهية الموجودة او لا عينية في الماهيات
المعدومة على ما تقرره ولا يلزم من العينية والجواب فان معنى الكلام على ان لافرق بين البثوث
والوجود على ما هو زعم الامام كاسياني في محنة القدم بل غاية ان في العدم مسبوق بنفي ما يرد
عليه ان يثبت اذا كان مسبوقا بنفي ما يرد ان عدم بثبوتها قد يلزم كون المعلوم غير ثابت وهو

في قوله بل الازلية اتصاف الذات بالوجود الظاهر ان عطف على قوله الوجود في قوله يلزم ان الوجود
لكونه غير مقدور او يلزم ان الازلية اتصاف الذات بالوجود كونه متوقفا على الوجود والازلية في حيث الازلية
له الازلية للاتصاف فلما بدل باو لكان اظهر لانهم يجوزون البتة بلا علم بتقليل لقوله نفى
المقدورية لا يستلزم بثبوت الازلية وتقريرا انه يجوز ان لا يكون الشيء اثر الشيء مع ذلك لا يكون اذ لا
بل يجوز ان يكون ثابتا فيما لا يزال بلا علة او يكون اثر الغير القادر على التعديل لا يكون اثر القادر

على

والقائلين باب الوجود عين الماهية انما يقولون ذلك في الماهية الموجودة او لا عينية في الماهيات
المعدومة على ما تقرره ولا يلزم من العينية والجواب فان معنى الكلام على ان لافرق بين البثوث
والوجود على ما هو زعم الامام كاسياني في محنة القدم بل غاية ان في العدم مسبوق بنفي ما يرد

مطلوبهم

مطلوبهم فلما اوردوا المطلقة سلم كلامهم عما اوردوا الشارح واما لواراد الدائمة كما يفهم من
الوجه الثاني استلزامهم ان طريقة الامكان فلا يتم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها
الخ فان قيل القول بعدم تناهيها من فروع القول بثبوت المعلوم وبطلان الفرع الذي هو لازم
لاصله مستلزم لبطلان الاصل قلنا الفرع غير لازم لاصله مطلقا غاية انه لا يوجد بدون فان العرض
المغارق لا يوجد بدون المعلوم وان لم يكن لازما له كيف جعل خصوص المعلوم مستلزما
لكونه نفي الخ لا يخفى عليك ان الكلام في ابطال كون المعلوم ثابتا وذلك انما حصل بجعله فصولا
لكونه نفي اذ لو اعتبرتميزه على تقدير خصوصه يلزم كون المعلوم ثابتا ولا يميز فيه لانهم يعتدونه
لا يقال اعتبار بثبوت على تقدير خصوصه يستلزم كونه المنفي ثابتا ايضا وذلك لان بثبوت الخاص يستلزم
بثبوت العام لانا نقول بثبوت الخاص لا يستلزم بثبوت العام لا سيما في ما اوردنا هذه الصفحة ان الوجود
المطلق معدوم والخاص موجود ولكن ان يقال على تقدير خصوص المعلوم وتيزه حصل المقصود
ايضا وذلك لان مفهوم المعلوم في كونه ثابتا معلوم ان الخاص يصرف على العام وان لم يكن صدقا
كلما فيلزم المنفي ثابتا الا ان هذا غير مفيد لان صدق المعلوم على بعض افراد المنفي لا يوجب صدق المنفي
لجواز ان يكون ذلك المنفي هو الممكن فيورد ما لا اول معارضة او نقض اما النقض فطو اما
المعارضة فبان يقال بطريق قياسه تشبها لول كان المعلوم ثابتا لكان المتنع ثابتا ضرورة
اشتركة في علة البثوث كما المتنع غير ثابت اتفاقا ويمكن ان يعقد المعارضة في المقدرة بان قال
عندنا ما يدل على نقيض قولك كل متميز ثابت وهو ان بعض المتميز متميز وكل متميز غير ثابت
بعض المتميز غير ثابت وبالله على الوجهين واثار اليه بقوله متميز وممكن وقال في الاول متميز
عن البعض ولم يزد فان كان موجودا في الوجود فبعضه ان كل متميز ثابت في الخارج سوا كان
معدوما او موجودا او حالا وممكن ان كل متميز ملتبس بوصفه انه هو الوجود او العدم والتوسط
بينها ثابت في الخارج فعلى هذا اللازم كون الحال ثابتا في الخارج ملتبسا بحال الذي هو التوسط
بين الوجود والعدم كما هو زعم مبني الاحوال ولا يلزم من البثوث في الخارج على هذا الوجه تشبها
على ما هو

وذلك لان المرفوع ان المعلوم
اقص من المنفي فيبقى ان يكون
المنفي اعم منه

طال وتعين احد الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان النقص بالاحوال انما هو على
 نقاة الاحوال من القائلين بكونه معدوم ثابت كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم حوالا
 لا شك انما متميزة وليست ثابتة عندهم اصلا لان حال الوجود ولا في حال العدم ولا في غيرهما
 وانت غير بان نقاة الاحوال منهم يجعلون القسم ثلاثة فالاحوال عندهم اما مندرجة
 في المنفي فتكون منفية او في المعدوم الممكن فيكون ثابتة كشيء او في الوجود فتكون كشيء كالحال
 غير ثابتة عندهم بل هي ثابتة قسما على حدة من المعلوم واما على تقرير ان راجعاً في
 احراقه فيكون في حكمه وقد اشرنا اليه في انشاء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد من
 المفهومات التي يسميها بعضهم حوالا هو المفهومات الغير المستقلة بالعقولة فانها ليست
 معروفة ضرورة ان المعدوم ذات له العدم ولا موجودة وهو لا حال غير ولا في الاخرى انما هي
 على اصطلاح القائلين بالخال سواد وجود الغير ولم يوجد وهذا لا يلزم لما قررنا انهم يجوزون
 الشهرة بلا علة وهو لم لا يجوز ان يكون ارتفاع الغير في الظاهر لا حاجة الى حلق السند
 لانه لما كان كون السواد سوادا بالغير فعد ارتفاع الغير يلزم ارتفاع السواد فيستتبع
 وكذا ارتفاع الوجود ضرورة ان لا وجود بدون الماهية لانها ما عين او معروفة واما ما كان
 يستلزم ارتفاعا ارتفاعا كونه العلة للوجود او لا نهائير وعليه كين يكون ذكر الشئ
 الزل هو علة السواد في حالة العدم علة للوجود او لا نهائير فانه يستلزم حصول الوجود في
 حال العدم ضرورة حقيقة علة ويمكن ان يقال يجوز ان علة للسواد بسط للوجود بسط آخر
 فالعلة واحدة والشروط مختلفة قلنا ان ازدياد الارتفاع السلب الى قوله فلا نسلم ان حاله
 صواب السلب في سلبه عن نفسه قد يقال ان الصادق عند عدم الموضوع سلبه ما يستدعي ثبوت
 الموضوع على التفصيل المذكور في المنطوق وثبوت الماهية لنفسه لا يستدعي وجودها واذ
 صواب الاجاب لا يمكن صواب السلب والجواب عنه ان ثبوت الماهية لنفسها وان لم يقتض الوجود
 الا انه يقتضي الفاعل على ما هو المفروض في البحث فنقد ارتفاع الغير لا يثبت لنفسه في صواب

السلب والتفصيل المذكور في المنطوق بين على عدم ثبوت المعدوم ضرورة ان المنطوقين يقولون
 بالوجود الذهني لا يثبت الاستعمال المجاز بل الحقيقي يعني لا يثبت كون الشئ مجازا في العدم
 بل انما يثبت كونه حقيقيا فيه علامة المجازية في الحقيقة ولا في ما فيه من تسليم المدعى
 الى فان قلت كين يكون اعترافا بالوطء فانما صفة غير موجودة ولا معدومة قايمة بوجود الوجود
 غير قايمة بالوجود لما تحققت من ان زيادة في العقل لا في الخارج فلو قام بالوجود فوجود المقوم
 اما عين الوجود القائم او غيره واما ما كان من هو حاله ما عرفت غير مرة قلت يمكن ان يقال انه قائم
 بوجوده بهذا الوجود كقوله في تأثير الموتر في الماهية واجب على الاعتراض في شرح الصالحين
 وارتضاه بعض الافاضل وهو ان محصول جواب صاحب التحرير ان هذا الترويد في هذه المنقولة
 ذات الاجزاء الثلاثة ما لا يصح عند العقل ولا يعقل اصلا ولا محال لها محلة اما الجزء الاول فلا
 قوله الوجود موجود في ثبوت الشئ لنفسه وهو ما لا يمكن لقوله لان العجوة نسبة
 لا يعقل الا بين متغايين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه استنع او راك النسبة واما الجزء الثاني
 فلا قوله الوجود معدوم معناه سلب الشئ عن نفسه لا يقال لان سلب الوجود عن نفسه
 لان الزاهيين الى حاله يجعلون العدم اخص من تقيض الوجود الذي هو الوجود لا نأقول في تبصير
 النزاع بين الفريقين على ان نسبة ماصدة عليه يقيض الشئ الى الشئ بالاجاب محال ايضا لان صواب
 الاخص يستلزم صواب الاعم لا يقال لان ان قولنا الوجود معدوم سلب الوجود عن الوجود
 وانما يلزم ان لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق لا نأقول نعم بينهما فرق الا انه لا جبر لان ثبوت سلب
 الشئ عن نفسه لانه في قوة الوجود وسلب الوجود وانما لم يصرح بالتضمن ههنا كقوله بما
 ذكره في الجزء الاول واما الجزء الثالث فلا فرج على معقولة الجزئين السابقين اذ لا معقولة لهما لا
 معقولة له فان قلت الجزء الاول معقولة لان معناه ثبوت وجوده فاصح هو من افراد الوجود المطلق
 للمطلق ولا استثناء في ثبوت فرد الشئ للشئ كما في تصور مطلق التصور فكت ثبوت الخاص
 يستلزم ثبوت العام في ضمنه لا يقال هذا انما يلزم ان لو كان الخاص حصته المطلق اما ان كان معدوما

الفاضل عليه السلام في جواب السؤال الثاني

اشارة الى منشاء الغلط

فلا يجوز ان يكون المطلق معدوما والخاص موجودا كما سيأتي عن قريب متعللا بهذا البحث
لأن نقول بثبوت الشيء لغيره يعنى الموجود والمعدوم معاً انه كون المطلق معدوما في محل النزاع
العدول من الحزم فان الحزم كان اثبات الواسطة بين الوجود والعدم الذي ليس باشتقاق بل
وفي العذر لزم اثبات الواسطة بين المتناقضين وان لم يكن حالا والحق ان الشبهة قوتها و
ذكر ان ما ذكر من الاجوبة ضعيف اما جواب الامام فلانه اراد بكونه موجودا انه وجوده على ما يرد
عليه قوله وامتنانه عما شاير الوجودات الخ واما الجواب باختياره معدوم فلان العدم سلب
الوجود لا عدوله حتى ان الوجود لم ينع السلب لا ينعى العدم وان كان الاو لا مشتركا ولما جوب
الشارح فلان القول بكون الوجود الخاص مستلزما لثبوت الشيء لنفسه ضرورة ان الوجود
ماله وجود خاص كالانسان والفرس والوجود ليس كذلك واما القول بان ثبوت الشيء لنفسه
ضرورة فمعناه امتناع سلبه عن نفسه فان ضرورة الثبوت هو امتناع العدم لان الجنس
مقوم للنوع فيلزم من هذا كون اللون موضوعا والسوا حلا فيه وذكر ان المقوم هو الموضوع
لكونه الفصل مقوما للجنس الظاهر ان هذا التعليل فاسد لان المدعى كونه الفصل قايما بالجنس ويقوم
الفصل بالجنس يقتضي موضوعية الفصل وفي بعض النسخ بدل لوقوع لغتاه وهن وان صحت
من حيث التعليل الا انه لا يناسبها الجواب الآتي والظاهر ان وقع سهو من الكاتب في ترتيب قوله
لكونه المحمول وقيل بالعكس كونه الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لانه المحمول فان الفصل محل
على الجنس وان لم يكن محمولا بالطبع ويؤيده ان قال او لا لانه المحمول بالطبع وقال هذا كونه المحمول
ولما كان الغلط من اشتراك العنصر والعروض والقيام اما العروض فقد يقال في الخارج المحمول
وقد يقال في القيام بالشيء التابع له في التحيز فكون الشيء خارجا محمولا يقتضي العروض بالمعنى الاول
لا بالمعنى الثاني فانه لا محالة لا اشتقاق والتون هنا محمول بالمواطاة واما القيام فهو بطريق على ثلاثة معان
قيام الكل بالجزء بمعنى كون الجزء داخل في قوامه وقيام الجنس بالفصل بمعنى كونه مقوما له وقيام
العروض بالموضوع فثبت حكم بان الجنس مقوم للنوع والفصل بالجنس يوجب المعنى الثالث فان معنى المقوم

هذا هو المعنى الاول
المعنى الثاني هو
المعنى الثالث هو

2 جعل الغير قايما به فتقوم الجنس للنوع يقتضي كون النوع قايما بالجنس كما ان تقوم الفصل
باعتراض كون الجنس قايما به لا يقتضي ان الاشتراك لفظ العروض لا يدخل في كون اللون قايما
بالسوا ضرورة ان اللون ليس خارجا محمولا وكان ذلك انما نشأ من ابهام الحكم فان كل عارض
محمول في نفسه ان كل محمول لا يضاف عارضه من اشتراك العروض او وقع فيما وقع واما العجب منه
كيف ادعوا الخ واما العجب كيف ادعى على مثله ان الظاهر ان كان من افراد يقتضي الوجود والا يخرج
في التفرقة والنبوت حد العدم لم يبلغ حد الوجود بخلاف افراد المعدوم فانها لم تبلغ تلك الدرجة
مع انها ايضا افراد يقتضي الوجود لان فرد الاضداد لا يتم ايضا وتحقيقه ان الله موجود لا
ينافي الوجود في الحقيقة لان الوجود على هذا هو الوجود المستقل وهو لا ينافي كونه على سبيل
التبعية واما المعدوم فليس بينه وبين الشيء اشتراك في الخارج ان الظاهر كونه متجاوزا في التفرقة
والنبوت حد العدم جار كونه جزءا للوجود اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاثنين
والفصول في الاعيان بل في الازمان لا في الازمان ان الاعتراض لا يرد على قولهم لا تمايز بين الاثنين
والفصول لانه حكم سلب لا يقتضي وجود الموضوع بل الاعتراض انما هو على قولهم بل في الازمان فان
ذكر حكم بان الاجناس والفصول تمايز في الازمان واعتراض بان هذا الحكم طابع الخ تقويم الاول
ان العوال لو كانت ثابتة لم يقتض الاول للوجه الاول والثاني وكلاهما مقتضى اجمالى بيان
الاحتياط لا ببيان التعلق فان كلا منهما مجرى في النقص الاجمال وجه الاستحالة اما في الاول فظ واما في
الثاني فانه يلزم الواسطة بين الثابت والمنفى والظاهر ان الواسطة بينهما كونها ارتفاعا للنقصين
واما الواسطة بينهما كونها ارتفاعا بين الموجود والمعدوم على تقدير ثبوت احواله فان كان
ثابتا كان مستلزما له ان الوجود ان كان ثابتا كان مستلزما له ان الشيء مما لم يوجد
لم يشخص به التشخص والوجود في مرتبة واحدة اللهم الا ان يكون الكلام الزائما ووقع
الامام بان الظاهر ليس بثبوتية البيان وذكر ان حاصل تقريرهم في النقص بالاحوال ان معدوم الاحوال
المشتركة بين الاحوال المتخالفة حال ايضا ضرورة صدق الاحوال عليه فكون الاحوال حالة اخرى فيحصل

فرفع الاعمى بان مفهوم الظل لا يصدق عليه الحال لانه لا معنى للحال المحم وانه الحكيم المحقق
 لا يخفى ان الرد ليس بتحقيق لانه كل مفهوم اعتبر فيه سلب يكون معدوما لا حالا وهي لا توصف
 بالتمام والاختلاف الى اشارة الى الجواب عن تقرير القوم فان الحكم المحقق لا وضع ولا وضع الامام لا يتغل
 بالجواب عن تقريرهم الا ان هذان في صريح كلامه في التجرد حيث قال والعذر بعدم قبول التماثل
 الاختلاف باطل فكان ما رمى به التجرد من ان ليس من معسفات حق وهو بطلان بالضرورة
 رد من الشارح لهذا الفرج وهو عدم التساوي بين الذات مطلقا بمعنى القول بعدم تباين
 الذات بطلان بالضرورة ضرورة اختلافها في الحقيقة ونشأ الغلط توهم ان مفهوم الذات
 تمام ما صدق عليه من الحقايق والحق انه عارض وقوله نعم افراد كل نوع الى تقريره ان القول بالمساواة
 صادقة في افراد نوع واحد وان المراد النوع الحقيقي لا الاضافي والاعم وذكر جهالة عظيمة و
 قد قال لاجتماعه فيهم لانهم انما جوزوا اتصاف المردوم بالصفات العينية او كما يجوز ان تقر
 الموصوف في المردوم جواز ان يقرر الصفات في ذات خبر بان القول بثبوت مثل العلم والقرية والحياة
 في حال المردوم وعدم القول بثبوت الحركة والسكون فيه حكم تحت بل جهالة عظيمة ويمكن ان يقال
 مرادهم ان الشك في وجوده من الامور الموقوفة على البرهان يقطع باتصافه بصفات ذاتية اذ لا
 محذور في اتصاف المردوم بالصفات فلا يلزم الجهالة المذكورة فانها من قبيل ايهام الحكم اذ كل ما
 يشك في وجوده يقطع باتصافه بالصفات ولا يلزم ان كل ما يقطع باتصافه بصفات ان يشك في وجوده
 ويمكن ان يكون هذا مراد المجيب والا كان لا ريبا للعرض لا يقال العرض ايضا تجزئ فلا محذور
 في لزوم لانا نقول الكلام في التجزئ بالاستقلال فانه لا يلزم للوجود وهو غير ممكن في العرض توضيح
 انه اذا صدر عن المعلول المحم وحده هو لم فرق بين المردوم المتجرد والعلم الانلي ولا يلزم من مجرد
 العلم ان لا يكون معدوما غاية ما في الباب ان لا يكون معدوما بالبرهان لان الفلاسفة المبتدئين
 للوجود الذهني المبرور عليه ان ابن سينا ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجودا لم يكن
 فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العورات في فهمه ان الحكماء لا يعرفون تمايز

الايمان ما ذكره في كتابه

الاعدام على وفق ما ذكره صاحب المواقف على ان كلام صاحب المواقف يقتضي توجيه اخر وهو ان يكون
 مراده ان الحق في الخلق ينبغي ان يكون فرع الخلق في الوجود الذهني وان لم يجعلوا ذلك واثار اليات شارب
 بقوله ولما لم يكن التمايز الا حسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا
 يكون ذلك عروضا لعدم علم ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله الاول
 ان يقال في دلاله هذه المسئلة على ان العلم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ان زوال العلم المطلق
 عن الذهني راجع الى زوال وجوده عنه فلم يكن لعدم وجوده باعتبار ان يتصور هذا وهذا هو الملائم
 لقوله ومنها ان زوال العلم عن الذهني نوع من العلم الخ فان خصوصية زوال العلم عن الذهني كونه
 مضافا الى العلم الذهني وجودا باعتبار ولا صورة له في العقل ثابت من حيث انه مقصور
 لا يقال كونه الشيء مقصورا يقتضي حصول الصورة في العقل فلا صورة له في العقل كيف يكون مقصورا
 لانا نقول معنى كلامه ان لا صورة له في العقل من حيث خصوصية حصوله صورة من حيث هذا المفهوم
 اعني مفهوم ما لا صورة له وهو حقيقة عينية فيها وانا طالع ذلك لان الحقيقة العينية غير
 موجودة في السالبة فطرا قلنا ولا بد من حمل الالجاب الى كونها حقيقة عينية فيها قلنا
 لا بد في حمل الالجاب وذلك لان الحمل لو لم يكن حقيقة عينية بل كان على معناه اللغوي لا يصح هذا
 الاتقاد اذ الحمل لغوي يقتضي التمايز في الذات اذ الحمل غير طامل اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج
 واذا لم يتحقق طرفا الحكم لم يكن تحقق النسبة في الخارج لان تحقق النسبة الخارجية فرع تحقق
 المتبئين عند ملاحظة المعنيين كالموضوع والمحمول مثلا وانا قال فكل النسبة
 من حيث انها ليست بالضرورة او البرهان الى قوله من غير خصوصية المردم والمحمول يلتقي
 بالاعتبار الا في المخرج الكواكب وصحة النسبة المعقولة او المعقولة من زيد او عمرو
 او غيرهما ان النسبة المعقولة صادرة من زيد او عمرو وكذا طالع المعقولة وهي قرينة على
 ما ذكرنا من المعنى اذ لا معنى للنسبة المعقولة من زيد وفيه لشعار بان النسبة المعقولة باعتبار
 خصوصية المردم والمحمول هو المطابق بكسر الهمزة لان كل واحد من العلماء يعرف ان قولنا

بمعنى الكلام على ان يكون هو كونه
 عرفنا لعدم الخ من كلام الشارح
 اما على تقدير ان يكون من تمام المسئلة
 فلا يتوجه ذلك منه

الواحد نصف الاثنين الى قوله مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا ولا خلقا ان هذا الاعتراض
 يرد على ما افترق من التوضيح ايضا لان كل واحد يعرف ما ذكر من الحكم مع انه لم يتصور نسبة
 من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان من غير خصوصية المذكور المحذور واعترض ايضا بان لو كان
 المراد بما في نفس الامر العقل هو العقل يلزم صدق الكواذب ضرورة ارتسام الكواذب في العقل
 الفعال على ما يدل عليه تفرقتهم بين حالتي الزهول والسيان واوجب بان النفس الامر هو
 العقل الفعال لا كل جوهر وما هو ضاربه للنفس جوهر مجرد اخر عن العقل هو العقل
 ويرد عليه ان ما ذكره الحكماء من ان جميع صور العقول مرتبطة في العقل الفعال فانه عندهم
 مهدء الحوادث في عالمها هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد واذا التفت النفس اليها
 شاهدها يدرك على ان المراد بالخزانة والعقل الفعال شيء واحد ولا خلاف ان المراد
 ما هو الذي يطلب الحقيقة في كل هذا التخصيص غير موقف اذ لا يسأل بما هو الذي يطلب
 الحقيقة الا عن شيء معلوم الوجود فلا يجب الا بالماهية الموجودة والمفتقرة ههنا ثم ان
 والمعرفة وممكن ان يقال المراد بالحقيقة هنا ما يكون للطلب الكنه مطلقا موجودا لكانا موجودا
 ويؤيده قوله وانت جنير بان ذكر بعينه معنى الماهية الم ^{بالجمله في التفسير}
 على ان نفس الماهية ليست جعل الخا على في لا يصرف على الفاعل انه ما به الشيء وذكر الشيء
 بمعنى انه شيء به الماهية اذ الماهية غير مجعولة والمعقود من هذا الكلام دفع الابداع على
 جوابه عن الاشكال بالفاعل وهو قوله لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا وجه الابداع ان
 هذا الجواب انما يتم اذا كان الفاعل هو الوجود واما اذا كان الماهية مجعولة وكونها
 للفاعل لصدق التعريف على الفاعل ايضا وتقرير الدفع في وهو ان الكلام مبني على عدم مجعولة
 الماهية كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة وان شئت حقيقة المقام حيث ينكشف
 كتمام المرام فاستمع لما نلت عليه من الكلام وهو ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية اذا
 اقترنت بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الوجود الخارجي واذا جردنا الوجود

رتبة من حيث هي لا تتغير
 في الوجود في الخارج
 في الوجود في الخارج
 في الوجود في الخارج

ما في الوجود

وهو من حيث ذاتها
 في الوجود في الخارج
 في الوجود في الخارج

الخارجي

الخارجي وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية وهذا معنى قولهم ما به
 الشيء هو هو فالشيء عبارة عن الامر الخارجي وهو عبارة عن الاتحاد والمعنى ما به الامر الخارجي
 متحد مع في الوجود فيكون البقاء في بمتعلقا بالاتحاد المستفاد من هو هو فاعلمت هذا انما
 يتصور في ما هي الموصوفة الخارجية واما في المعلوم المحض فلا خسر هناك امر هو الصورة
 واقره الصورة قلت معنى كون الصورة العقلية صورة للمعوم وما هيته لم يمنع انما حيث لو
 امكن في الخارج تحقيقا وتحقيقا وذكر المعلوم كانت اياه اذا عرفت هذا فقد تبين لكان ليس
 التفسير مبني على ان نفس الماهية ليست جعل الخا على كين والتاثلون كون الماهية مجعولة
 قائلون بهذا التفسير وان دفع توهم صدق التعريف على العوارض فواضح مثلا بناء على انه
 ما به الانسان ضاحك وبطل القول بان الاضرار يقال ما به الشيء هو ^{في حق العوارض} فحيث جعل العوارض
 على الماهية من حيث هي جواب عما يقال ان الماهية من حيث هي يغاير جميع عوارضها حيث
 يصح سلب جميع ما يغايرها عنها فكيف يصح ان يقال الاربع من حيث هي رفع وتقرير الجواب
 ظوقه يقال ان اقتضاء الماهية شيء وانضافا به من غير نظر الى الوجود غير معنوه فانه من المعلوم
 بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتقن بثبوت شيء له فليس معنى لان الماهية انها
 متصفة بسواد وجرت باحد الوجود ما ولا بد له معناه اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس
 خصوصية احد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل الماهية تقتضي باعتبار وجودها مطلوعا والجواب
 ان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان الصورة الشخصية علم تشخص الوجود كونه
 الوجود على تشخص الصورة ولا يلزم من عدم انفكاك الشيء عن الوجود مدخلية الوجود في
 العلية فان ما يساوي العلة لا يشكك عنها ولا دخل له في العلية واقتضاء شيء لآخر غير اتصاف به
 المتأخر عنه وسيأتي في بحث الخلاف ان الماهية من حيث هي تقتضي لوازمها مع امتناع ان يوجد
 الماهية الا مع شيء من العوارض ولا دخل للعوارض فيها منها ظاهريتها وهي المرئية في
 الاجسام الصورية فان الشيء ما لم يحصل له نوع ظلية وتكون لم يزل الذي هو محلا من

فان التعبير عن الاتحاد انما يكون به هو
 هو فكل علم فيه مستم رتبة الله
 قاله بعض الافاضل في شرحه

الاصنام فميرى ما راجع الى الاعراض والموصول بصلته صفة النوع وقوله مثلا الخ بيان
 للتحلية وقوله والاشنان مع اختلاف اعضائه ناظر الى قوله والافراد ضرورة امتناع
 صدق الجزء الخارجى المتغاير بحسب الوجود للكلمة الخ يرد عليه انه قد صدق فيما قبل في معنى
 الحمل ان معناه الاتقاد في الصدق لا الاتقاد في الوجود فالمتغاير بحسب الوجود لا يتناقض في الحمل
 بهذا المعنى والحواس ان الاتقاد في الصدق ايضا لا يوجد في التمايز من وجوده وذلك لان التمايز
 الخارجى يستدعى تمايز ما صدق همام عليه كالبيت واجزائه فان يصرف على البيت غير ما يصرف
 عليه الاجزاء وكذا الحال في الحيوان والناطحة اذا فرض تمايز همام في الخارج فان ما يصرف عليه
 مفهوم الحيوان الموجود هو ذلك الحيوان المتماز وكذا حال الناطحة فان قلت سيأتى ان الحيوان
 المأخوذ على وجه كونه مادة متماز عن الانسان في الوجود الخارجى مع صدق مفهوم الحيوان
 على ذلك الحيوان المتماز وعلى الكلام ايضا قلت مفهوم الحيوان المأخوذ مادة غير مفهوم الحيوان المأخوذ
 على وجه كونه نفسا والعاودة على الكلام هو ان لا الاول فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلى الطبيعي
 وهو المخلوط موجود وذلك لان المأخوذ لا بشرط سنى على تقدير وجوده كونه عينا المخلوط
 ولا يلزم منه ان لا يكون فزوة بين المخلوط والمطلقة فان كل عام مع خاصه كذلك لا يقال هذا في
 ما من ان المطلق موجود بمعنى انه نفس المقتدر وهذا قال معنى وجوده هو ان يكون ما صدق هو
 عليه موجودا لا نقول كونه موجودا بمعنى انه نفس المعد ستوقن على وجود المقداد ما لم يوجد
 شئ لصدقه هو عليه لا يكون عينه في الخارج وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى حيا
 الخ ولم يتعرض هنا لافتراف بشرط لان المقصود بيان جهتي الجزئية والمجولية وان احديهما غير الافتراف
 واما حسب الحق الخارج فيكون متمازا لان ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل شئ
 الخ هذا انما يتضح في الجزء من الماهية الحقيقية ان الموجود في الخارج واسمى الاعتبارية فلا
 بشرط ان ليس داخلية قبل ان في الافتراف حقيقة كما فهم الشارح وح يقال
 في دفع البياض اخذه وحده ومجردا لا يتناقض في المقارنة والانضمام في الوجود وانما خبر ما انهم

من قوله حيث لو انضم اليه معنى اخر من صس واعتراه كان خارجا عنه هو كلب الدخول
 في الحقيقة لا في الاخذ والاعتبار على ان المراد من اعتبار الدخول هو الدخول في الماهية كقولنا
 المجموع نوعا من جهة ان تصور النوع متوقف على تصور الجنس والفصل محصور
 ان تقدم الجنس والفصل على النوع في العقل معلوم وهذا معنى التقدم في الوجود العقلى وما ورد
 ان الجنس والفصل وان تقدم في العقل على النوع الا انها ليسا مادة للنوع والكلام في تقدم
 المأخوذ مادة عليه اجاب بقوله ومعرض الجزئية والجنسية الخ لم يكن له تقدم الا في
 العقل يفهم من هذا الكلام ان المأخوذ من المبدأ الخارجى كالحوان مثلا لا تقدم في الخارج ايضا وقد
 تقدم اتفاق المتقدم في الخارج هو نفس المبدأ لا المأخوذ منه اللهم الا ان يقال المراد به
 له تقدم الا في العقل بمعنى انه لا تقدم له في الخارج وان كان ذلك التقدم باعتبار المبدأ فان قلت
 اذا لم يكن لعدم الا في العقل بطل قوله متوقفا عليه في الوجود والذهنى والخارجى لم قلت يجوز ان
 يكون ذلك خاصة غير شاملة ولهذا مزيد تفصيل يأتى في الشرح ان شاء الله هو الجزء الموجود
 في الخارج الظان الموجود في الخارج عطف على الجزئية فيكون المأخوذ في الخارج محضرا
 على هذا الاعتبار على ما هو خاصه ضمير الفصل وليس كذلك بل المأخوذ لا بشرط ايضا موجود
 على ما ستعرف به عن قريب اللهم الا ان يقال ان الحصرافى بالنسبة الى شرط لان معنى الماهية
 بالمعنى المتعارف وهذا ضبط ظاهر وظل الخ الظاهر ان جمع بين معنى بشرط لان تحت
 والجزء ثم فرغ على المعنى الاول عدم الوجود الا في الاول فان قوله محذوف عنها ما عداها اشارة
 الى المعنى الاول وبتم المعنى الاول وقوله حيث لو انضم اليه شئ الخ معتبر في المعنى الكلى فليس الكلام
 الا المساهلة في العبارة لا يقال فرض الانضمام لا يناسب المعنى الكلى فان الاعتبارية هو الانضمام
 حقيقة لا فرضا لا نقول ان ذلك كما لا يناسب المعنى الكلى لا يناسب المعنى الاول ايضا لعل اختيار
 هذه العبارة للاشعار بان الانضمام المعتبر في المعنى الكلى انما هو على وجه خصوص وهو ان يعتبر
 انضمام شئ اليه لا من حيث هو داخل فيها ومجمل اياها بل من حيث انه امر زائد عليها

فلا بد ان يكون في المقابلة
 ايضا كذلك منته

المستفاد من كلمة كونه

فكان جعل الغرض بمعنى الاعتبار فانه متقاربان ويستعملان متقاربين هذا وقد يتوهم
الخط فيهما ايضا من حيث انه حكم قبل بان المافوز لا بشرط شي هو المجلول وليس جزئيا
وقال بعد ذلك بعد الشطر وقد يؤخذ الماهية لا بشرط شي وهو كنه طبيعي موجود في الخارج
هو جزء من الاشخاص فيتناقض كلامه وهذا ليس شي لان المراد في الاول انه ليس جزءا من الماهية
والمراد في الثاني انه جزء من الاشخاص ولا يلزم من كونه جزءا من الاشخاص كونه جزءا من الماهية
فلا يلزم الامعروض الواحد الذي هو واحد جزاء المحور بان الواحد مبدء المقود كما ان
الوصف مبدء العود فكما امتنع عود متناه او غير متناه ما غير ان توجد فيه الوحدات
كذلك يتبع ان يوجد متعود لا يكون فيه احد ان امور غير منقبة بالفعل وان كان قابلا للانقسام
الا ان المعلوم من كلام الشارع هو ان البسيط ما لا جزء له اصلا بمعنى انه لا جزء له لا بالفعل
ولا بالقوة كما في ذات الواجب كذا والنقطة والوصف فوجود غير المنقسم بالفعل مع بقوله
الانقسام كما في معروض العود لا يجد هنا فان قلت ان ضرورة في ان يحمل قوله فلان كنه عود المح
على المقود الذي يتالن من معروض العود ليرد الزام المخلطة فهذا حمل على نفس العود والحاشي
فان الغرض وجود البسيطة وهذا القرار كفي في ذلك قلت كلام المتن ظني وذكر حيث قال
الضرورة قاصية اليه وكذا كلام المواقن والمقصود الرد عليه وفيه نظر لان البسيط
الحس اليه وقد يجب لجواز ان يراد بالتركيب ما هو اعم من الحقيقة والاعتبار فان كل بسيط
حقيقي حتى الواجب كنه يمكن ان يفهم مع غيره ويعتبر منها مركب وهذا امر دونه وانما استلما
جواز الصنم مع غيره الا انه لا يلزم اعتبار ذلك الا ليرى كين جوتوا وجود الحقيقة بدونه الاضا
في المركب بناء على انه لا يعتبر في الحقيقة الاضافة الى الجزء فاذا جاز عدم اعتبار الاضافة الى
الجزء مع حقيقة البتة فعدم اعتبار الاضافة الى الجزء الاعتباري بالاول لا يقتضي الى
سبب جدير فان فاعل الجوار المح اشار بقوله السبب جدير ان ليس المراد انه لا يحتاج
في حقيقة الى سبب اصلا وذلك لان الممكن لا يستغنى عن السبب بل المراد ان الجزء مستغن

في حقيقة عن سبب خارج عن سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل او
واظلا فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل قطعا فاما ان يكون كائنا في
تحقق الكل او لا وعلى هذا فلان الماهية لا يوجد فيها هذه الخاصية لانها تحتاج الى سبب
خارج عن سبب الماهية وهو نفس الماهية لتصادقها في انقسام الاربعية الى اربعة
عليه ان لو كان الانقسام بتاوين من الاعراض الاولى للاربعية لزم ان لا يعرض الانقسام
المذكور لغير الاربعية الا هو واسطة او عكس ان قال هذا انما يلزم اذ لم تكن فرق بين الواسطة
في البتوت والواسطة في العروض وبينها فرق على ما بين في موضع غير يرد ان قال لان سلم
ان الانقسام بتاوين غير محتاج الى الواسطة في بتوت الاربعية ضرورة ان الممكن لا يستغنى
عن السبب وكذا يرد ان بتوت البتوت سطح الجسم الا يفيض محتاج الى الواسطة في البتوت
وان لم يحتج الى الواسطة في العروض اللهم الا ان قال المراد من الواسطة في البتوت هنا هي الواسطة
في العروض فان بتوت شي فيكون له معنى العروض فيخرج من تحت المنع كنه ويتبقى الاول
على ما ذكرنا من ان الجزء ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين يرد عليه ان ما ذكره في حاشية هو
ان المافوز بشرط لا جزء من الماهية مادة لها متقدمة عليها في الوجودين لان يكون المافوز
بشرط لا جزء في الخارج ولا بشرط جزء في العقل كين وقد صرح في او اخر بحث الاجزاء بان
الحيوان المافوز مادة عقلية متقدم في الوجود العقلي والظاهر كلام الشارع مبني على ان الشيء
حقيقته في مختلفات مركب احيوا من الاجزاء الغير المجزوء الاخر من المجزوء وهو بط على ما ذكره
الرئيس في الحكم المشرقية واما التركيب من الاجزاء الوجودية وجزاء الماهية فلا نزاع في
في جوارزه ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي في المقعد الخامس الا انها لا تكون شاملة
بناء على ان من الاجزاء ما لا يتقدم له في الخارج كونه سواء لا قال اعتبار كونه الجزء مادة
يعم الاجزاء كلها جوهرا او عرضا فاما معنى هذا الكلام لانا نقول قد مر قبيل البوحه الثالث
ان الاجزاء انما يتقدم في الخارج اذ كان له مبدء خارجي وسيل في ذيل البحث ما يورد هذا

المراد من الواسطة في البتوت
الواسطة في العروض

او مختلطة من الوجودين الى المفهوم من هذا الكلام ان يكون المراد من العدمية
 محض العدميات واورو عليه ان هذا غير معقول فان العدميات لا يعقل الاضافة الى
 الوجودات فيكون المعنى الوجودي مخلوطا هناك قطعا فان قلت لو سلم اننا لا يعقل الا
 مضافة الى الوجودات الا ان الوجودات لا يلزم ان تكون معتبرة بالجزئية لان ملكات العلوم
 خارجة عنها قلت الملكات وان كانت خارجة عنها الا ان الاضافة داخلية وهي موجودة
 وهذا القدر كاف في ذهب المتكلمين الى اننا جعلنا الجاهل مطلقا ان سيطر كانت او مركبة
 الظن كلامه ان الماهيات الممكنة كلها محمولة عند المتكلمين كما هو المشهور وما وقع في تقرير الواقع
 والمفهوم منه الا كجانب الجزئي على ما يعطيه قوله اذ لو لم تكن الماهية محمولة ارتفع المجهولية اطلاقا
 وزعم بعضهم في توجيه كلامه لتكون الدعوى كلية انه لا نزاع في ان الحلة تباين في الممكن فلم
 يكن الماهية محمولة ارتفع المجهولية بالكلية ضرورة ان كل ما عارض فيه المجهولية فهو ماهية
 وليس شي لان اللازم من هذا الكلام هو ان كل محمول ماهية ولا يلزم ان كل ماهية محمولة
 على ما هو المراد ويمكن ان يقال ان مراد شارح بقوله ان بسيطة كانت او مركبة ان الماهية
 محمولة في الجملة الا ان ذلك اعني ما ان يكون في ضمن المركبة او البسيطة الا ان قوله في تحرر الدعوى
 ان كلاما المركبة والبسيطة يمكن ان لا يلازم وذهب جمهور الفلاسفة الى ان الوجودات
 في تعديله العلوم ان هذا شكل لانهم يجهلون على كونه الماهيات غير محمولة لاشياء ما ان كونه
 الانسان انما لو كان بالفاعل لا تقع بارادة فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا فيلزم
 منه ان يكون الانسان انسانا حال العدم فيكون المعلوم ثابتا في ذاته وقد صرح صاحب الشفاء
 بان المعلوم ليس شيئا وانما يصير شيئا باحد الوجودين فالتوفيق بين متالجي الفلاسفة شكل
 والجواب ان يقال اللازم من عدم محمولية الانسان هو ان لا يمكن سلب الانسان عن نفسه
 ولا يلزم منه كونه الانسان متقرا ثابتا منفك عن الوجود على ما هو زعم من قال ببشوات المعلوم
 فلا اشكال في معناه الفلاسفة لكن الاعراض يتأكد اذا لوحظ معنى كونه المعلوم ثابتا في الخارج فان

معرفة
 العلم
 بالعلم

العلوم
 بعد سلب

معناه على ما مر ان السواد المعلوم مثلا سواد في نفسه سواد وجودي او لم يوجد فلو كان
 السوادية بالغير لزم ارتفاع عند ارتفاع الغير ويلزم سلب الشيء عن نفسه ويمكن ان يقال
 القول ببشوات المعلوم في الخارج بهذا المعنى لا ينافي ما ذهب اليه الحكماء فان قلت قد جعلوا
 من فروع ان المعلوم شي ان لا تباين للفاعل في كون الذات ذاتا بناء على ان الماهية غير محمولة
 قلت وذكر زعم المعتزلة فلا عيب في ذلك على الفلاسفة وذهب بعضهم الى ان المركبة
 الى الظاهر من السياق ان المراد من هذا البعض هو بعض الفلاسفة والمعتزلة وذكر قال
 جمهور الفلاسفة والمعتزلة لا سبق ان علة الاحتياج هي الامكان ومن هنا يعلم السر
 في تخصيص المبحث بالماهية الممكنة اذ الماهية الواجبة او المتعينة لا يتصور فيها اعتبار المجهول
 بل عليه ان علة الاحتياج على ما سأل في الامكان مع الحروف شرط او شرط كما هو المعتمد عند
 المتكلمين فان قلت فلعل المراد هو الامكان مع الحروف وانما اقتصر على الامكان لكونه الاصل
 قلت هذا التوجيه ياباه قوله فيما ياتي وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل فان المفهوم
 من الكفاية عدم اعتبار معنى زائد على الامكان اللهم الا ان يقال ان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء
 في ان علة الاحتياج هي الامكان فقط لا سبقي ان شاء الله وهو مختار الشارح هناك
 ومعنى كونه ذاتا لها انما الى جواب دخل مقدر بقدر الرضا ان قالوا ان الامكان نسبة بين الماهية
 والوجود لا يكون الامكان ذاتا للممكن ضرورة ان ما يكون ذاتا لشيء لا يكون بالنسبة الى الغير
 الوجود غير الماهية والالم يتصور نسبة بينهما وبين الماهية وتقرر الجواب ان المراد يكون
 ذاتا لها فصول هذه الحاشية لها في نفسها وهذا المعنى كاف في الاحتياج بل هو عليه ان هذا المعنى
 ماله الاحتياج الى الفاعل في الوجود فلا يلزم منه ان يكون الماهية محمولة في انفسها الا ان هذا في
 الحقيقة هو محموله جواب الشارح عن هذا الوجه وقد يجب بانه لو لم يكن البسيط
 محمولة الى معنى وقد يجب عن الاعتراض المشار اليه بقوله ولما اعترض بان الامكان نسبة
 لانا نقول الفرق بين مجموع المقورات وتصور المجموع حسب الخارج هذا ظاهر

عنه في بحثه لان هذا دليل جمهور
 المتكلمين لا بعض منهم حتى يتصور
 ان يقال انهم وافقوا الفلاسفة في
 القول بحملية الامكان وكونه مختار
 الشارح لا يفيد ههنا تحرره

الا ان نظم المتن يقتضي ان يذكر هذا الوجه الكلي والظاهر ان ترتيب المتن هنا ضبطا
 من التامس فان الوجه الكلي لم يذكر فيه ما يناسب هذا التوضيح فالوجه الثالث على تقدير
 تمام ما لا يغير الالكون الوجود بالفاعل وفيه الشارة الى ان الوجه غير تام اما الاول فلما ذكرنا
 من ان مذهب جمهور المتكلمين القائلين بكون الماهية محجولة ان علتها الاحتياج ليست هو
 الامكان وحده بل مع الحوادث واما الكمال فلما اشار اليه شارح بقوله وهذا لا ينافي كونها متفردة
 في نفسها من غير احتياج اليها واما الثالث فلما اشار اليه بقوله وان اردت كون الماهية المحجولة
 ان لا يلزم ان الماهية لا تقرر لها بذاتها وبكيفية لا يدل عليه الرابع انه لا نزاع وانما افرق الوجه
 الرابع وجوابه من الوجه السابع وجوبها ولم يجعل معاني في قرن واحد وفيه من غرض يفسر
 الاهتمام به وجوابه ايضا يستحق على الحل ولانه لا يدل على المعنى الكلية والمفهوم من الرابع
 المحجولة في الجملة ولم ينطبق على الدعوى كالمعنى واما توهم الكلية في هذا الوجه فقد علمت
 من شأده فيما قبل من ابطال انعكاس الكلية كنعسا فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا
 المحجور عليه ان هذا الدليل كبري في الوجود ايضا فيلزم ان لا يكون الوجود ايضا محجولا لا لخال
 انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود بالفاعل اختلوا في الماهية عما مر في صدر المحنة وجوابه ما يأتي
 من قوله بل ان الفاعل محجولة الماهية بالفاعل يرفع الوجود وبتبع الماهية معدومة
 فتكذب الاحتياج ان اراد تكذب الاحتياج الوجود فليس الكلام فيه وان اراد الاحتياج نفسه فلا يلزم
 كونه ابدأ وهذا المقام مزيد تحقيق للسلفاء فيما سبق ولا خلاف في ان احتياج الممكن الى الفاعل
 في المركب والسيط جميعا الى اوروه عليه ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
 فانما انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انتافضا به بقاء او غير بقاء وذكر
 لان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
 الوهني وبناءه على ما عرفت مما لا يلزم الماهية ما ليس خصوصية احد الوجودين مدخل
 فيه وان كان الاقتضاء باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا في ما سبق ما يرد عليه

في جواب ما لا يغير الالكون الوجود بالفاعل وفيه الشارة الى ان الوجه غير تام اما الاول فلما ذكرنا
 من ان مذهب جمهور المتكلمين القائلين بكون الماهية محجولة ان علتها الاحتياج ليست هو
 الامكان وحده بل مع الحوادث واما الكمال فلما اشار اليه شارح بقوله وهذا لا ينافي كونها متفردة
 في نفسها من غير احتياج اليها واما الثالث فلما اشار اليه بقوله وان اردت كون الماهية المحجولة
 ان لا يلزم ان الماهية لا تقرر لها بذاتها وبكيفية لا يدل عليه الرابع انه لا نزاع وانما افرق الوجه
 الرابع وجوابه من الوجه السابع وجوبها ولم يجعل معاني في قرن واحد وفيه من غرض يفسر
 الاهتمام به وجوابه ايضا يستحق على الحل ولانه لا يدل على المعنى الكلية والمفهوم من الرابع
 المحجولة في الجملة ولم ينطبق على الدعوى كالمعنى واما توهم الكلية في هذا الوجه فقد علمت
 من شأده فيما قبل من ابطال انعكاس الكلية كنعسا فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا
 المحجور عليه ان هذا الدليل كبري في الوجود ايضا فيلزم ان لا يكون الوجود ايضا محجولا لا لخال
 انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود بالفاعل اختلوا في الماهية عما مر في صدر المحنة وجوابه ما يأتي
 من قوله بل ان الفاعل محجولة الماهية بالفاعل يرفع الوجود وبتبع الماهية معدومة
 فتكذب الاحتياج ان اراد تكذب الاحتياج الوجود فليس الكلام فيه وان اراد الاحتياج نفسه فلا يلزم
 كونه ابدأ وهذا المقام مزيد تحقيق للسلفاء فيما سبق ولا خلاف في ان احتياج الممكن الى الفاعل
 في المركب والسيط جميعا الى اوروه عليه ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
 فانما انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انتافضا به بقاء او غير بقاء وذكر
 لان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
 الوهني وبناءه على ما عرفت مما لا يلزم الماهية ما ليس خصوصية احد الوجودين مدخل
 فيه وان كان الاقتضاء باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا في ما سبق ما يرد عليه

ويحتمل ان يريد ان ما عرض للماهية الى الاحتمال الاول اقرب لان الكلام في المحجولة
 بمعنى الاحتياج الى الفاعل كما يدل عليه استلزام من ذهب الى المحجولة مطلقا والاحتياج
 الى الجزاء وان استلزم الامكان المستلزم للاحتياج الى الفاعل لان الفاعل به لا يقصده
 ولا ينظر اليه هذا وقد جمع شارح المواقف بين هذين الاحتمالين ولعله جعل قوله في الجملة
 مطلقا بالماهية وبالمحجولة على سبيل التامس ليصح على جميع التقادير فان قلت كيف ذلك
 وبعض التقادير يكون العلة والمعلول في فصل على حدة وكذا الوجوب ومقابلاه على ما راعى
 صاحب المواقف قلت لا خلاف في ان الفصل من لوازم الوجود والماهية وجعل في فصل
 على حدة لا يستلزم ان لا يكون من اللواحق بل لما كان بعض المباحث مما لا يختص بالماهية
 ولا الوجود كالعلة والمعلول مثلا فان ذلك كما يكون في الماهية يكون في الوجود لم يكن
 جعله في فصل احدهما دفعا للزوم الترتيب والبراه في كل منهما تكرار فجعل في فصل على حدة
 وانما جعل صاحب المواقف الوجوب ومقابلته في فصل على حدة لانه اراد من لوازم الماهية
 ما يعرض لها في نفسها كالتعين بخلاف الوجوب ومقابلته فان كلاما ذلك يعرض لها بالاقتران
 الى الوجود فتأمل والله الموفق تعيين الشيء وشخصه الى قوله غير ماهية فان قلت
 ان اردت بالتعيين مطلقا فهو ايضا مشترك بينه وبين غيره وان اردت التعيين المضاف
 على ما هو الظاهر فالماهية المضافة وكذا الوجوب والوجود المضافان لا يكونا مشتركين
 بينهما وبين غيرهما ضرورة ان المشتركة هو المطلق قلنا فاختار الشارح ان لا يضاف
 في التعيين منع الاشتراك لان المفهوم من تعيين الشيء الذي به يتأخر عن غيره لا يمكن اشتراكه
 بينه وبين غيره بخلاف الماهية ونظائرها وبني ذلك ان المضاف الى الكل كالمعنى والمضاف
 الى الجزئي قد يكون جزئيا وقد لا يكون وان كان التعيين او المتعين معنويا كلياً
 لا يقال فاذا كان معنويا كلياً فليكن لم يصرف على الماهية الكلية لانا نقول ان التعيين
 وان كان معنويا كلياً الا ان جزئياته الصادرة هو عليها خصوصيات التعيينات او المتعينات

لا المعنويات الكلية وقربها الى ان صدق المحل على الموضوع يستلزم الاتحاد معه
 فيلزم من حمل التعيين او المتعين على الكلي كونه كلي متعينا وبطلانه بين ويرد عليه
 انه ان ارد انه متعين بتعيين خاص فيغير لازم وان اراد بتعيين كلي فيغير
 بل هي متخالفة بالماهية وممتازة بالذات هذا في الخلق لما من صدق التعيين ووجه التميز
 حيث لا يتغير المشاركة فان الامتناع فرع للمشاركة فلا ينافي الركون بالتعيين
 حيث قال في المتن ان كل تعين فله عند العقل ماهية كلية والمناقشة النافية هي
 ان يقال لا لم ان كل تعين فله ماهية كلية كما نقول في الواجب واشتركا في هذا المعنى
 لا يوجب العناد او كونه من خواص الواجب ثم لان شيئا من خواصه يستلزم هذا
 المعنى فلا يرد ما قيل ان غير الماهية بذاتها الخ وذلك لان الكلام بالنظر الى حصة الشئ
 من النوع لا بالنظر الى الماهية وهو طوار ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون توارثا
 كذلك والسرف فيه ان المفروض نفس ذلك الشئ لا ما يتقارنه وهذا كما قالوا ان الصورة تحتاج
 في تشخصها الى السبب مع تقدمها عليها لكونها علم لها والعلة لا تكون بدون الشئ وذلك
 لان العلة ذات الصورة لا هي مع تشخصها فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة
 كما في الجملة لا يمكن لم يكن المجموع الامر كبا اعتبارا فينا شعارا بان المركب الاعتباري هو ان كان
 اجزائه موجودات غير موجودة لردولة الوحدة الاعتبارية فيه اذ لا يخرج عن النقض
 اعني الاتعين مطلقا وتعين اخر فلا بد ان يكون التعيين المطلق المتنازع عدم حركتهما
 وانما قال بتعين اخر فلا يمكن ان يكون التعيين المطلق عدم النفس فلا بد ان يكون عدمها
 لغيره وهو التعيين الاخر ولهذا اطلق الاتعين وقد التفتت بالافرية فان نقض العام
 مع عين الخاص متناقضان اما على الاولين فلان نقض العمري يرد عليه انه اذا جاز
 كون التعيين عمريا وجوز مع ذلك ان يكون عمرا لا تعين لكونه للاتعين وجودا والتعيين
 الذي هو عدم الاتعين الوجودي يكون عمريا وجوابه من قوله وذلك التعيين اما عمري

منكم
 انما ان التعيين نقضه

الخ وذلك لان الكلام ليس في مطلق التعيين بل في التعيين المحض فيجوز ان يكون
 ذلك عمريا والاتعين لبعض التعيين الوجودي ولو سلم فلا يتم تناقض التعينات الخ
 يعني لو سلم كون نقض العمري وجوديا وان ما يصدق عليه الاتعين عدمي فيختار الشئ
 الثالث وهو انه عدم للتعين الوجودي ونقوله لا يلزم منه وجودية التعيين وانما يلزم ان
 لو تناقض التعينات وبالمجمل ما لا ينفع عدمه عن عدم الاطلاق ان يكون العمري ان عدم
 الذي هو التعيين وعدم الاطلاق متلازمين لا يجوز انفكاكه اوصفا عن الآخر كما يظهر من
 قوله في تصوير الانشكال اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعيين الخ فيلزم الخ كان التعيين
 مشتركا بين الافراد المراد من الافراد هي المتعينات لا التعينات كما توهم المراد من
 الاشتراك ما يكون حسب الوجود لا حسب الحمل وهذا هو الظاهر مما ذكره في تقرير الجواب
 وهو قوله لو لم يكن تمايز الافراد وفيه رفع للنقض وكذا قوله وفيه جمع للنقض
 يرد عليه ان الرفع والجمع ما يلزم اذا كان التعيين رفعا للاطلاق وعمدا له والفرق ان
 التعيين لم يكن عمدا للاطلاق ولا ما ينفع عدمه عن عدم الاطلاق والجواب ان فرضنا ان
 التعيين ليس عمدا للاطلاق ولا ما يساويه الا انه لا نزاع في ان الاطلاق عدم التعيين ورفع
 له او مستلزم لذلك فيلزم المحذور المذكور بل لا مبرر لعدم الاطلاق بدون عدمه لا يقال
 ذلك الامر الذي فرضنا ان التعيين عدمه لا الخ اما ان يكون هو قوته الشئ وهو ما لا يطلق
 فلا يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه واما ان يكون تعين فرد اخر اذ يوجد عدم الاطلاق
 بدون عدمه متلازمين زيد هو عدم عمري فيرد عليه ان ذلك صادقة على تعين بكر ضرورة انه ليس
 تعين عمري لانا نقول هذا لا يفرقا لان المقصود وضع لزوم ارتفاع النقيضين وقد حصل
 على ان نقول لان ان تعين بكر يصير عليه عدم تعين عمري وغايته ان تعين يستلزم عدم
 تعين عمري ضرورة ان كل شئ ما يتعين بتعيين لا يتعين غيره وان كان كافيا في الحكم
 عليه لوقاله اوبه كان اخذ من بيان المراد بالوجود والعمري والاعتباري لم يذكر

الحقيق ههنا فكاكة ذكر الحقيق فيما ياتي لجزء مناسبة الاعتبار وللهذا قال وتعالى
الحقيق وذلك لانه لم يذكر احد في تقرير الدعوى ان التعيين حقيق بل يقولون بثبوت او
وجوده الخ وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامراح والاوضح ان يقال ان اعتبار
مالا تحقق له الا حسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به حسب نفس الامر مع قطع
النظر عن فرض العقل وذلك لان تصانف الشيء بالصنف العرصة لا تقتضي وجود تلك الصنف
لما تقر من ان الحمل الخارجي لا يستلزم وجود مبداء المحمول فانه قيل فعل ما ذكرتم اي
على ما ذكرتم من ان الجزئية لا اكمل بانضمام الكل الى الكل فانه يفهم منه ان يكون حصول الجزئية
بانضمام الجزئي الى الكل والحالة انه لا يفيد ايضا لان ذلك الجزئي المنضم له مفهوم كل يحتاج الى
ما ينظم اليه وجعله جزئيا فان كان كليا فقد علمت ان انضمام الكل الى الكل لا يفيد الجزئية
وان كان جزئيا فله لا محالة مفهوم وهم جزاء ويلزم التسلل الا انه يرد عليه ان ذلك
انا يلزم ان لو كان كل جزئي له مفهوم كل وقدر المناقشة عليه بالواجب بل
الشخص عندنا مستند الى القادر المختار يعني انه الموصد لكل فرد الخ انما لم يعلم انه
موجد لكل شخص مع ان الكلام فيه لان الشخص غير موجود عندهم بل ههنا
اعتباري على ما مر فاجابه ذلك بمعنى جعل الغير موصوفاه لكن بتعدد افراد حسب
الارضية الخ يرد عليه ان تعدد افراد الوجود لا يكون بدون التعيين فسئل الكلام الى التعيين
الوجود فان كان بالوجود دارا وتسمى وان كان لا بالوجود بطل الاصل والعقول بان تعينا
الجزئيات بالمعروض للوجود والوجود وتعيين الوجود بالفاعل حكيم ولا يبعد ان يقال
لما كان المحمول هو الوجود لا الماهية جاز ان يستند شخص الوجود الى الفاعل و
سائر ما يتعلق به من الارضية والامكنة والماهية الى الوجود واعترض عليه بان
الدوران لا يفيد العلية وذلك لان المفهوم من قوله ذلك البعض اعني قوله للقطع باننا اذا
تحقق لم يكن الا فردا مخصوصا الخ هو الدوران وانه لا يفيد العلية على ما فصل في موضعه

فلا

فلا يلزم كون المحقق اعني الوجود علم التعيين على ان الدوران حاصل بين التعيين والوجود
ايضا فان الشيء اذا كان متعينا في الخارج كان موجودا فيلزم ان يكون التعيين علم الوجود
فالوجود لا يقتضي الاتعينا اما الظاهر ان الوجود مطلق يقتضي تعينا ما على الاستعداد
من قوله للقطع باننا اذا تحققت لم يكن الا فردا الخ فانه يدل على ان المحقق لا ينفك عن التعيين
ولا دلالة فيه على اقتضاء خصوص التعيين واما الوجودات الخاصة فمعنى تعيينها خاص
وعلى ان يقال ان الوجود الخاص ايضا لا يقتضي الاتعينا ما وذلك لان الوجود الخاص
للشخص من اوله نعمة الى اخره وجود واحد خاص لم يتغير ولم يبتدر واما الشخص فقد
يتغير ويبتدر حسب الكيفية المتواردة عليه فلو اقتضى تعينا خاصا لزم بدو الهم لا
ان يقال يدعى بقره الوجود الخاص ايضا وقد يستدل الى الماهية بنفسه او بولائها
يرد عليه ان استناد الشخص الى الماهية يستلزم شخص الماهية قبله لان الشيء ما لم شخص
لم يصير علمه لشيء اخر ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكل الطبيعي والافعال بوجوده لا يكون
علمه لوجود شيء على ما راعى الحكماء من وجودية التعيين والجزء ان يكون امر منفصلا
يرد عليه ان فواعل وجود الممكنة ما سب لها وكل فاعل نسبة خاصة الى منفعل فيمكن
الحال في الشخص ايضا كذلك يمكن ان يقال ان فواعل وجود الممكنة يتوقف على الاستعداد
متفاوتة للهويول الممكنة ولا كذلك الماهية اذ ليس لها وجود قبل التعيين وفحسب شيئا
في آخر البحث ان شاء الله لان الحال في الشخص ما فر الخ يرد عليه انهم جعلوا
مطلق الصورة علم للهويول مع انها حالة فيها فانقضاء ذكرته ويمكن ان يوقن بان
الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى المحل وقسم لا يحتاج في وجوده الى المحل بل فيما
يلزم من الاعراض كالصورة الجسمية المحتاجة الى الهويول في الاتصال والانفصال
الحارطين لها وما يتبع سببته للمحل هو القسم الاول لا الثاني فامل اقرب وافق
بكلامهم الخ يعني ان النسبة الحال والمحل الى الشخص اقرب الى الحق من النسبة الى الماهية

لانه الماهية من حيث هي بدون اعتبار التشخيص لا يكون محلا لشيء ولا حال فيه ومع هو
 التشخيص فيكون النسبة الى التشخيص اقرب من ان يكون النسبة اليه اوضح بطلانهم من
 النسبة الى التشخيص فلو ان القوم انما نسبوا الى الماهية وهي اذا تعينت يكون شخصا
 لا تشخصا فالعقود المجردة يستند تعييناتها الى انظر ان النقصان المملكية هو المنفرد
 فلو قال من حروث النقصان بعد الجسم شمل اياها ايضا وحاصله ان تعييناتها بعينها
 وتعيينات مع تعييناتها وحاصله ان المادة متعينة بنفس الاعراض المتعينة ومحتاج الى بيان
 تعيينها ولا يلزم من هذا ان يكون لتعيين الاعراض موضع في تعيين المادة فيكون له كونه و
 الاعراض المتعينة متعينة بالذات على تعيين المادة وتعييناتها متماثلة بالذات عن تعيين
 المادة والكلمة مع ما في حيث الزمان وهذا ما قال في الاشارات ان ما مع العلم لا يجب تقوية
 على العلول وتام تحقيق هذا في بيان عليته السيولة الصورة ومن ههنا ينزع ايضا ما
 يتوهم من ان حلول الاعراض في المادة يتوقف على وجود المادة وتعيينها فكيف يغير نفس
 الاعراض الاعراض الحادثة تعيين الحق وذكر لان الاعراض يتوقف على وجود المادة ولا يتوقف
 على تعيينها فيجوز تاخر الاعراض عن وجود المادة وسبقها على التعيين ثم ان ههنا كنا وهو ان
 الحكم لا يلزم من ان تشخص المادة بالاعراض الحادثة مطلقا وانما ذكر فيها اذ كانت المادة واحدة بذاتها
 وما هيتهما وانما فيها استوراوات متفاوتة كسيول الغمام والافان كانت مستوردة بالماهية
 كسيولها الا فلا تشخصاتهما بما هيتهما لا بالامور الحادثة فيها بل بالامر بالعكس فان تواروا في الحال يتواروا
 وكذا اذا كانت واحدة ولم تكن فيها استوراوات مختلفة فينحصر في تشخيص واحد حسب انحصار
 الحال فيه كسيول فلك واحد في صورته النوعية المنصورة في تشخيص واحد لا تخفى انه لا حاجة الى
 استناد التشخيص الى المادة بل يجوز الاستناد الى ماهية الحال غاية ما في الباب انحصار نوعها
 في تشخيص واحد وهم يسمونه ولذا قالوا ضرورة النوعية المنصورة في تشخيص او كونه في مقابلة
 الامكان يعني ان ذكر الامتناع على سبيل الاستطراد والتبع للامكان وانما جعل مقابلا للامكان ولم

فيكون ما في النسبة الى الماهية
 نسبة الى التشخيص لا الى التشخيص
 من

لا يجوز ان يكون التشخيص
 فيكون ما في النسبة الى الماهية
 نسبة الى التشخيص لا الى التشخيص
 من

يجعل

يجعل مقابلا للوجود مع انه يقابلها معا كالمساكن في عرف العامة هو في الامتناع فهو
 يقابل بالذات وتقابل للوجود بوسطة ما يلزم من نفي الامتناع فاذا نسب المفهوم الى
 الوجود ونفس الحق كان ان نقول فاذا نسب الوجود الى المفهوم سواء كان وجوده في نفس الحق
 او وجوده لغيره الا ان المتبادر من اعتبارات القوم في مفهوم هذه الاشياء هو اعتبار المفهوم مطلقا
 فانهم يقولون الوجود اقتضاء الذات للوجود والامتناع اقتضاء الذات لعدم والامكان لا يقتضا
 واحدا منها مجرد عن الآخر ولم خالفهم ونقصارات هذه المتصورات حاصلة الى يد علم
 انك ان اردت بالنقصان كنه فم حصوله وان اردت الوجه فلا يغير اذ المراد براهمة الكنه وعلته
 الكنه زائد وقوله ولما لا يتكلم في الحق وهو ان لم يفكر عن علم جواب عما يقال انه معنى لتقسيم
 الوجود الغير الى العلى والوصفي والوقتي وغيره لانه لا يمكن ان يكون علمه وعقده للوجود انما
 انما لا يتكلم عن علمه الا ان المراد من العلى هنا ما يظفر به بخصوص العلة كما يرى في وجوب الحركة للحجر
 المرمى او في خصوص الوصف العنوان وون خصوص العلم كوجوب حركه الاصابع للمكاتب باعتبار
 وصف الكتابة الى غير ذلك وهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجود والامكان انما يجيب
 باها مراد صاحب المواقف هو ان الوجود والامكان والامتناع التي هي جهات ومواقف قضايا
 مخصوصة محمولة وجود الشيء في نفسه اخص من الوجود والامكان والامتناع التي هي جهات القضاء
 مطلقا فهذا الخاص ليس عين العام والاي يلزم كونه لوازم الماهية واحده لرواها وحصوله ان الوجود
 ونحوه اذا اعتبر مع خصوص المحمول اخص من الوجود مطلقا ان من غير اعتبار محموله مخصوصه و
 دعوى الشارح ان اختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجود الذي
 هو المادة لا مجرد ولا خفي عليك ان هذا كلام قليل الخدوي لانا اذا قلنا المطلق مغاير للمفهوم فانه الى
 مغايرة المطلق للغير فهو اعتراف بابا للوجود معنى واحد فخلقنا باختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
 مفهوم الوجود الذي هو المادة وعن كلام الشارح فانه يجعل بعض القضاء فيلوا عن كونه
 الوجود فيه محمولا او رابطة وذكر لان في نسبة المفهوم الى الوجود حصل معان كوجوب واخر

لان المفهوم اصله والوجود فرع
 والاصل انما يتبع التابع الى الاصل
 من

البتة علما هو المتبادر من الوجوب والامكان والاتساع واما اعتبار الوجوب ونظيره بالقياس
 الى مجرد المحذور فيكون كل مفهوم اما ان يكون واجبا الحيوانية او ممكنة ونحو خلاف المعهود والمتبادر
 ولهذا يقع الممكن العام تقابلا للممتنع شاملا للواجب المحرر عليه ان يكون المتقابل
 هو الامكان المقيّد بالوجود بديل ذكره في مقابلة الممتنع فلا يلزم منه عدم تناوله مطلق الامكان
 العلم للممتنع والواجب وح يبطئ الحل المذكور لانه مبني على عدم تناوله الامكان العام للواجب
 والممتنع ليلزم كذب قوله وكل منها ممكن عام وذكر لان المراض الممكن العام اما في الاتساع فلا يمتنع
 صدقة على الممتنع واما في الوجوب فلا يمتنع صدقة على الواجب ان كلامه هذا لا يبرر الاعتراض عليه
 لا مجرد بغيره اصل الاستدلال وهو ان الامكان العام انما يسمى به لان العامة يغيب منه في الاتساع
 فلا معنى لاعتبار معنى في الامكان العام لا يغيب العامة وهو سلب ضرورة احد الطرفين مطلقا ^{او لا يعلم} اذن
 فيه حاله الشيء من الوجود والعدم المحرر عليه عدم العلم بحال الشيء من الوجود والعدم لا يستلزم
 وجوده او عدمه والمعتبر عند الجمهور في الامكان الاستقبال هو عدم تعيين احده في الشيء في الزمان
 المستقبل حسب نفس الامر لا حسب العلم فقط على ان القضية الضرورية التي هي الترتيب بين الوجود
 والعدم لا تطلق بالنظر الى الحال والاستقبال فان ارتفاع النقيضين كما يتبع في الحال يتبع في الاستقبال ايضا
 والله ان من الشرط ذكر ان عدمه في الحال لمحض ان الامكان الاستقبال انما يعتبر في احده في الوجود
 والعدم لا فيهما معا ليلزم ما ذكر من المحذور فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبال واما ممكن
 العدم به فالاول مشروط بعدمه في الحال والآخر مشروط بالوجود في الحال فان قلت المقصود من اعتبار
 الامكان الاستقبال خلق الشيء في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في طاق السقوط والاعتبار المذكور
 ينافي ذكر قلت ما ذكرته من المقصود عند من لا يشترط عدمه في الحال واما المشروط فمفهوم مقصوده
 مجرد بيان الاصطلاح واطلاؤه الامكان الاستقبال على ما يكون محذورا في الحال ويمكن الحروف في الاستقبال
 وهو انما يستلزم امكان عدم الحروف الاول ان يقول في شرط عدم الحروف في الحال كما
 قال فيما بعد في شرط الوجود في الحال واما قوله ليلزم لشرط الوجود في الحال عن الغائبة اذ لم يقل

احد بشرط الوجود في الحال في الامكان الاستقبال والجواب ما قد عرفت فيما مضى من ان شرط
 الوجود في الحال الاول بالامكان الاستقبال الامكان الاستقبال المعبر بالنسبة الى حروف الوجود لا
 بالنسبة الى حروف العدم وقوله لا امكان حروف الوجود عطف على قوله امكان حروف الوجود
 واما قوله وانما يستلزم الح وان كان الظاهر انما ذكره بناء على ان امكان عدم الحروف يستلزم العدم
 في الحال وذلك لان امكان عدم الحروف اما لانه غير موجود فذكر هو المخطو اما لانه موجود بصفة
 العدم ولا يمكن للعدم امكان الحروف في الاستقبال لان ما يمكن حروف في الاستقبال علما هو المعروف
 لا يمكن ان يكون قريبا لان ما يكون قريبا لا يمكن له حروف الوجود واما لانه موجود بصفة الحروف
 وهو ايضا لا يمكن لان ما يكون حادثا في الحال لا يمكن له الحروف في الاستقبال ضرورة ان اتساع تحصيل
 الحاصل هذا في قوله الشارح اشارة الى الكلمة اخرى وهو ان اشتراط الامكان الاستقبال بالعدم
 في الحال انما هو اذا نسب الامكان الاستقبال الى الوجود واما اذا نسب الى العدم فالظاهر
 اشتراط الوجود في الحال واليه اشار بقوله لو اعتبر الامكان الاستقبال الح كاستعداد الحيوانية
 وقوله كاستعداد الكتابة مثلا لان احدهما من الجواهر والآخر من الاعراض بل اعتبر من حيث
 هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحصل من هذه المقاييس مع قوله هو الامكان لا تعال الامكان
 كما حصل من المقاييس الى الوجود وكذلك حصل من المقاييس الى العدم لانا نقول قد مر ان الوجود
 اعم من الاجباني والسلبى ومن حيث انما يتعقل او يتلفظ به الى ان هذا الكلام ان الجهة
 هي نفس الكيفية الثابتة التي هي المادة من حيث انما يتعقل او يتلفظ ولا يمكن عدم المطابقة
 بين الجهة والمادة ويمكن ان تعال ان ضمير انما راجع الى مطلق الكيفية فان المقيّد اذا كان مذكورا في المطلق
 مذكورا ايضا في ضمه وقد تعال الضمير راجع الى الكيفية الحاصلة من غير اعتبار المطابقة وهذا ظاهر من
 عبارة الشارح الا ان المتبادر من الكيفية الحاصلة هو الحصول في نفس الامر لا ما اعتبر ككيفية طابعية الواجب
 اولا بان يكون اعم واضحه في ان قلت كسني معقول كونه الجهة اخص من المادة والمادة هي الوجوب
 والاتساع والامكان والجهة ما يرد عليها وهي محال فمما نعت بناء على ان حصر المفهوم في حصر عقل

كما بين في موضع قلنا الوجوب في مواد التقاضيا اعم من الوجوب لذاته او غيره ولقد قالوا مادة نسبة
 الحيوان الى الانسان هي الوجوب فمطلق الوجوب مثلا اعم من الذات والغير فقولنا تقاضيا الانسان
 حيوان بالامكان الخاص مثال للافتق لان المادة هي الوجوب والامكان الخاص افتق لجواز ان يوجد
 الوجوب في الوجوب الذاتي ولا يبعد ان يجعل هذا مثلا لما يكون الجهة مباننا للمادة بناء على ان يراد
 الامكان العرفي بان يعتبر الماهية لاس وجوبها او عدمها في ينفع الامكان عن الوجوب بحسب التعقل
 وان لم ينفع بحسب الحقيقة الاعلى ران من يثبت الوسطة ولعله لم يذكر مثالا المبين
 والاول اظهر ذلك لان المادة هي الكيفية الحاصلة للنسبة بين الجوه والموضوع ومن العلوم ان الجوه
 في قولنا الانسان ليس حيوان هو الحيوان الاسلب والالكات في التقضية معروفة او موجبة سالبة
 المحمور وممكن الوجود لغيره بحسب ان يكون ممكن الوجود في نفسه يرو عليه ان المفهوم ما اعتبرا
 بممكن الوجود لغيره وليس له امكان وجود في نفسه لا يتا له اذا كانت الاعتبارات له امكان وجود
 لغيره ولا امكان له في نفسه يلزم بثبوت الامكان الغيري وقد عرفت ان الامكان لا يكون الا ذاتيا
 لان نقول المراد من امكان وجود الشيء لغيره الامكان الاستعدادي وهو لا يقتضي الامكان في نفسه
 فان المراد يمكن ان يكون ملاك هذا الامكان وان لم يكن له امكان ذاتي والنقطة يمكن ان يكون انسانا مع
 صفة قولنا لا شيء من النقطة بانسان بالضرورة هذا واعلم ان اشرح انما وقع فيما وقع لتغييره
 عبارة التجريد فانها هكذا وكل ممكن العروض يمكن ذاتي فان معناه علما هو ان كل ما هو ممكن المحلول
 في شيء يسود كان حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة فهو ممكن ان يوجد كلام الشارح بهذا
 ايضا وزوال الوجوب عن الموضوع يستلزم امكانه ضرورة لان معنى زوال الوجوب عنه
 ان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا
 والجواب لان ان الوجوب مابه الواجبة يعني اذا فرضنا كون الوجوب موجودا لا يلزم له امكان
 الواجب وانما يلزم ان لو كان واجبة الواجب لاجل الوجوب الممكن كما مانع الخصم بل واجبة
 لذاته فان الوجوب بنفس الواجبة لامابه الواجبة فليس من علمه ولا معلوله فيكون معلوله

معنا المفهوم في ذاته حيث
 النسبة لاس في ذاته

في الوجود على ما هو

اول بالامكان وان الوجوب على تقدير امكانه جاز الزوال في نفسه المح عطف على قوله ان الوجوب
 مابه الواجبة المح او وعليه انه لا معنى لمنع جواز زوال الممكن في نفسه فانه مكابر للبدية
 اذا لم يكن له امكان لم وجود من ذاته جاز زواله نظرا اليه ومن نعم ان غير في نفسه راجع الى
 الواجب بمعنى منع جواز الزوال نظرا الى ذاته الواجب لال ذاته الممكن فقد غفل ان هذا لا يطابق
 السؤال لان السائل اعترف بعدم جواز الزوال نظرا الى غيره وانما اعتراضه لجواز الزوال نظرا
 الى ذاته فانه بعد خبره حاصل الجواب بتميز لتركيب الشراب من السراب فان حاصل الجواب
 هو ان جواز الزوال نظرا الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفسه الامر يلزم انفكاك الوجوب
 عن الواجب المستلزم لامكانه حقيقة ان قوله في نفسه معناه في نفسه الامر لا معنى لنفس الامر
 نفس الشيء في حد ذاته ويؤيده انه قال في عبارة السؤال نظرا الى نفسه وقاله هناك في نفسه والغرض
 بين جواز الزوال نظرا الى ذاته وجواز الزوال في نفسه الامر واضح فان معنى كون الشيء في حد ذاته
 كذا ان كونه كذلك ليس باعتبار المعبر وفرض الغرض بل وقوع النظر عن كل اعتبار وفرض
 كان كذلك وان كانت تلك الحالة حاصله بالنظر الى العلة وهذا ما يقال وجوب الوجود وان كان
 جاز الزوال بالنظر الى ذات الوجود فلا يلزم زواله الوجوب عن الواجب وانما يلزم لولم
 يقتضي ذات الواجب وجوب الوجود ومن هذا يظهر صحة كلام الامام حيد الدين القزويني وهو
 قوله لو لم يكن الصفة واجبة لذات الشيء لكان جاز الزوال في نفسه فيحتاج في وجوده الى محض
 فيكون محمورا اذ لا معنى بالحدوث الا ما يتعلق وجوده باجاء شيء اخر فان معناه ان الصفات لو لم يكن
 مما تقتضيها الذات بحيث تمتنع عدما بالنظر اليه كانت جازية العدم في نفسه الامر فيحتاج الى
 محض غير فيكون وجوده باجاء شيء اخر ان محال له وهو غير ذات الواجب على ما فرضه
 اما على تقدير افتقار ذات الواجب اياها لا تكون في وجوده متعلقا باجاء شيء اخر كما عرفت الآن
 وفي هذا التقرير وقع لما قال ان وجوب الواجب المح وذكر ان كون وجوب الواجب بذاته
 الواجب لا ينافي امكانه ولا يلزم من كونه موجودا ان يوجد قبله الذات لا يخفى عليه ان المستدل

ولا يرفع المحذور في نفسه

لا يكون ممكنا بالذات لكنه متمنع
 الزوال بالنظر الى ذات الواجب

والصحيح نعم انه لا معنى له بعد

لم يترجح لزوم الوجود قبل الذات بل لزوم قيام بالمعروف او غير موصوف وهو كذا ذكر
 وذكر انه لا نزاع في ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل لانه وصف وان للممكن لا وصف وجودي
 لم قلوا كان هذا الامكان موجودا يلزم ما ذكره والى هذا التقرير ثلث اربعة فقبل وجود الممكن
 قيام الح والظان الشارح انما يكتب هذا لانه فهم من قوله ان الامكان الشئ من اوصاف الذاتية
 ان بسنى الاستدلال عليه فقط فاطمأن بان كونه من الاوصاف الذاتية لا يقتضي ان يوجد قبل وجود
 الممكن وغفل ان محصلة الاستدلال هكذا ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل وهو من الاوصاف
 الذاتية ولا بد له من محل الح كالأشياء الصادرة على المتع وعلى العوض وقد يقال كيف
 يتصور صدق الشئ على المتع والممكن فان الشئ الواحد لا يكون ماهية للممكن والمتع ضرورة
 ان ماهية المتع يقتضي عدمه والممكن لا يوجد له ان جاز ان لا يكون ماهية له بل عارضة لها
 او ماهية لاحدها وعارضة للآخر وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين
 الح وقد يقال معنى اقتضاء الماهية ذكر ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك وانما احتيج الى احد
 التأويلين لان التساوي لو كان مقتضى الماهية لاحتج ان احد الطرفين بالمرجح ايضا لان ما
 بالذات لا يرفعه بالغير طو ان يقع حسب الاتفاق من غير سبب لا يقال قوترا انهما يظهر
 بطلان باولى التفات لانا نقول ذلك على تقدير كونه الحكم بريهيا ولهذا ايدته بقوله ولما كان الحكم
 الح ولما كان الحكم ههنا نظريا كان ذلك الاحتمال فاقا قائل اذ لا يتصور رجحان الوجود
 لا يقال ان ترجح الوجود قد حصل بوجوب بعض اجزاء العلة التامة فاذ لم يحصل الوجود
 بالفعل لانا نقول قد اشار الى جوابه فيما بعد بقوله فالراجح لا يكون الا واحدا الح عا انه اذ فقد
 جزء من اجزاء العلة التامة كان العدم اول ضرورة ان عدم العلة علة العدم هذا وقد يقال
 ان تقدم الترجيح على الوجود ضرورة فانه يقال ترجح فوجد من غير عكس ومع ذلك فهو لا يثنى
 المعية الزلزالية والقوله بان المعروض مقدم بالذات على العارض انما يتم في العوض الخارجى
 ولا مجال للاكتر بين الترجيح والوجود كما بين الوجوب والوجود ولذا ذكرنا لاسباب وجوب

الممكن

الممكن على وجوده ضرورة البطلان لان ترجح الوجود صفة للوجود ولا معنى
 لقيام صفة الشئ بغير موصوف بناء على ان احد الطرفين لسع وقوعه مع التساوي
 احد الطرفين عام فان التساوي بعض امتناع وقوع كل من الطرفين فاذا كان مقابله
 الراجح وهو التساوي والمرجوبه متمنا كان الراجح واجبا لان الواجب ما يكون طرفه
 الح لن متمنا فمع سبعة على الوجود على صاحب المواقف الا انه غير وارد لان سبعة
 الوجوب مبنى على احتياج الممكن الى العلة اذ ح يثبت الوجوب السابق وهو المتنازع
 فليكن لا يمكن سبعة واما قوله على ما يجب فيرد عليه ان ما يجب ايضا مبنى على الاحتياج المذكور
 لان الكلام في التأثير معناه الاجاد قد روجه كلام المواقف باننا لا نزال حال العدم
 نفي صرف فلا يصلح ان يكون اثر الوجود واذ لا اثر فلا تأثير ولا اجاد وهذا بعينه ما ذكره
 الامام من ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر فلا تأثير ومحمول ان غير يرجع الى
 الاثر وان لم يذكر الى العدم وان ذكر وذكر لان التأثير يدل عليه لان معناه الاجاد الاثر
 وقوله ولانه مستمر لان الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبله ان يتعلق به تأثير
 واجاد فلا يستند هو مع هذا الاستمرار على الحالة السابقة على الوجود المؤثر موجب
 ولا يخفى عليك ان هذا في الحقيقة راجع الى الجمع بين النقيضين ويمكن ان يقال المعنى انه
 لا يستند مع هذا الاستمرار الى مؤثر الوجود لعدم الاثر والتاثير يقتضي اثر الوجود
 لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى وقد يناقش بان فيه خرقا والمعنى فلا يستند
 الى مؤثر الوجود والعدم وهذا بين ان ليس قوله ولانه نفي محض الح وذكر انه لا معنى
 ح لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان يرد عليه
 ان الاثر اما ان يجب وجوده في زمان المؤثر ام لا فان وجبه لزوم وجود الوجوب بلا وجود
 الممكن وهو محال لان الوجوب صفة الوجود لكونه تاكلاله وان لم يجب فيه بل في الزمان
 اك فان كان ذلك الوجوب من غير سبب لزوم الترجيح بلا مرجح وان كان سببه هو العلة

روى صاحب المواقف
 الا انه غير وارد

الاول وقد كانت لم يغد لم الوجوب في الزمان الاول فهو ترجح بلا مرجح وان كان السبب
 غير تلك العلة لزم خلاف المعروض فالمرجح لا يكون الاعلى اه ليس يلزم ان يكون
 خارجيا وكذلك الترجيح ان كان من طرفي الممكن ما هو متعلق بحض كونه فيحصل الامر على
 كونه العلم من جهة وان كان ترجح ما هو امر خارجي فلا بد من مرجح خارجي اولى الوجود
 الخاص بان يحصل له لا تقال المحذور باقية لان الوجود وان كان خاصا حاله لما تقدم من التوكل
 الدال عليه وهو لا يفرق بين الوجود الخاص والمطلق لانا نقول قمر ايضا ان الوجود
 الخاص موجود والمطلق او الحصة عارض له فتبصر على ان التاثير بهذا المعنى لا يبان في الحالة
 وهما لا زمان للممكن والحادث اما الامكان فقط واما الحوادث فلان المراد هنا
 مسبوقية الوجود بالعدم وهن حالة مستمرة لا يتغير عن الحادث ابرأ ويقع العدم
 باقتضاء السبب خارجي ينتهي الى حد الوجوب قل يرد عليه ان الاشتباه الى حد الوجوب
 لا يكون برون الاولوية فيلزم اولوية هذا الطرف وذلك يستلزم انتفاء اولوية الطرف
 الاول وجوابه ظ وهو انه لا يلزم من بثوث اولوية هذا الطرف بالعارض زوال الاولوية
 الزائفة للطرف الآخر اللهم الا ان يقال اقتل ان السبب المحل لا يدفع المناقاة عما قالوا في
 بحث توارد العلتين المستقلتين ترجحا بلا مرجح لاننا في اولوية ذاتية وهي تكن
 في الترجيح لانا نقول المعروض جواز عدمه مع تلك الاولوية فيلزم المحذور المذكور بل ربما
 تكون بالعكس لان الوجوب تاكيد الوجود فيستوفى العقل على تعقل الوجود في لا يظهر لقوله
 بل ربما وجه قاهر وهذا تركه هذه اللفظة في التلويح وقد يقال يجوز ان يجعله بما للكثره فيجعل
 كناية عن الكل كما جعل العلة كناية عن العدم ويمكن ان يجاب ايضا بان ما ذكر في مفهوم
 الوجوب يجوز ان يكون عارضا لا حقيقة فيجوز تعقل حقيقة برون الوجود فالوجوب
 يعتبر بالسيمة الى علم ناقصة الح يرد عليه ان حصول الوجوب من تلك العلم الناقصة اما ان يكون
 بلا وجوب وقد بطل الحكم بان الممكن ما لم يجب لم يوجد واما ان يكون مع الوجوب فيردوا والتمس

مقتضى ما تقدم من عدم
 مسبقية الوجود بالعدم
 في الزمان الاول
 فيكون السبب خارجيا
 لا يكون برون الاولوية
 فيلزم اولوية هذا الطرف
 وذلك يستلزم انتفاء
 اولوية الطرف الاول
 وجوابه ظ وهو انه لا
 يلزم من بثوث اولوية
 هذا الطرف بالعارض
 زوال الاولوية الزائفة
 للطرف الآخر اللهم الا
 ان يقال اقتل ان السبب
 المحل لا يدفع المناقاة
 عما قالوا في بحث توارد
 العلتين المستقلتين
 ترجحا بلا مرجح لاننا
 في اولوية ذاتية وهي تكن
 في الترجيح لانا نقول
 المعروض جواز عدمه مع
 تلك الاولوية فيلزم
 المحذور المذكور بل ربما
 تكون بالعكس لان الوجوب
 تاكيد الوجود فيستوفى
 العقل على تعقل الوجود
 في لا يظهر لقوله بل
 ربما وجه قاهر وهذا
 تركه هذه اللفظة في
 التلويح وقد يقال يجوز
 ان يجعله بما للكثره فيجعل
 كناية عن الكل كما جعل
 العلة كناية عن العدم
 ويمكن ان يجاب ايضا
 بان ما ذكر في مفهوم
 الوجوب يجوز ان يكون
 عارضا لا حقيقة فيجوز
 تعقل حقيقة برون
 الوجود فالوجوب
 يعتبر بالسيمة الى علم
 ناقصة الح يرد عليه
 ان حصول الوجوب من
 تلك العلم الناقصة
 اما ان يكون بلا
 وجوب وقد بطل الحكم
 بان الممكن ما لم يجب
 لم يوجد واما ان يكون
 مع الوجوب فيردوا
 والتمس

اللهم الا ان يقال الوجوب امر اعتباري لا يمتثل على الوجود في الخارج فالتسلسل غير محال
 وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود وبهذا المنطق ما اوردوه بعض الافاضل من
 ان هذا التفسير فاسد قولنا بالوسط بين العدم والوجود وهو حالة الخروج فنفى
 بذات الواجب بمعنى اننا لم نقرر حقيقة فلا تغفل ولا تتبع اهلوا قوم قد ضلوا واصلوا
 سواد السبيل فلما دخل فيما ذكره الامام من تغيير القدم بما لا اول لوجوده يرد
 عليه ان لا يتم عدم الدخول فان ما لا اول لوجوده اعلم من ان يكون له وجود او لا فان السبب
 لا يقتضي وجود الموضوع الا ان المتبادر هو الاول كما لا يخفى واقتصر في الجواب
 على دفع السند عن لم يتعرض في الجواب ايضا بناوه على كون الواجب كذا فاختار بل اقتصر
 على منع السند فلم يفهم منه كون الواجب فختار ان يتقدم على انزه مقوما ذاتيا للكي يرد عليه
 انه لا معنى لهذا الكلام لانه لا يقع في اسناد العالم على تقدير كونه اذ ليا الى الموجب
 لانه متفق بين الفريقين على ما صرح به في المواقف وفي هذا البحث ايضا فلا وجه لجعله
 بهذا الكلام اعراضا لا اذا كان المراد بجويز اسناده الى القادر المختار ثم في الجواب
 عن اسناد اشارة قوة الاعتراض ولهذا قال صاحب المواقف جوزه الامور فافهم
 فان فيما ذكرنا رقة غفل عنها الشارح واما قوله ولهذا مثل حركة اليد والخطم فقولنا التعجيل
 في مجرؤ ان تقدم العلم بالذات لا في الاجزاء من غير ان يكون هناك فصل ما لم يكن حاصلا
 الى لا نقاله ان يقول من غير ان يكون هناك فصل الحاصل لانه المحذور اللازم من التاثير
 في حالة البقاء لانا نقول انه ناظر الى قوله فتبين ان يكون حاله صورية الى قوله فيكون حادثا
 والحادث هو ما يكون حاصلا بعد ان لم يكن حاصلا وحصوله مسبوقية الوجود بالعدم
 قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي اسكانه الداعي فان قلت كيف جاز ان يتقالي المتلازمان في
 الوجوب والامكان فان الممكن يجوز ارتفاعه دون الواجب قلنا للزم ان ينافي امكان
 ارتفاعه اللازم عن المزمع لا امكان ارتفاعه اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم

الامكان الاول لان حصوله لا يلزم في نفسه بل يحصل مع المعلوم مثل ان يكون
 احد المتفاعلين ممكنا والاخر مستحيلا في هذا تأييد ما مرنا من ان جواز زوال الشيء نظرا
 الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر جواز ان يكون له علم مقتضية يتبع زواله
 لاجلها فصفاة الواجب وان كانت مقتضيه الى ذاته كما لا يكون اثاره او رعاياه
 صفات الله تعالى اذ كانت ممكنة موجودة لا بد لها من موجود وليس غير الذات فكيف لا يكون
 اثاره والجواب ان معنى كلام المفسر هو ان علم الاحتياج الى فاعل يصور هذه الاثر هو
 الطورين وبعبارة اخرى علم الاحتياج الى ما جعله اثر من آثاره هو الحروف واما علم الاحتياج
 الى فاعل يحتاج الشيء اليه فيكون فيه الامكان والصفات من هذا القبيل فقولهم علم الاحتياج الى
 المؤثر دون ان يقولوا الى الفاعل لا يلزم من الاستحالة بل المعنى وليس جوهر كونه اضافيا حقيقة
 انما قال اضافيا لان حقيقة لان الاضافي بعارضه كونه جوهر كالا به مثلاً
 فذكر الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير الى ان يقال فعل هذا كونه الامكان بالعلم الى وجود
 بالعرض والمعرض له الامكان بالعلم الى وجود بالذات لانا نقول قد يكون للشيء وجود بالذات
 ووجود بالعرض فان العرض مع وجوده في نفسه له وجود للموضوع والامكان يعبر بالعلم
 الى كل منهما واما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فيقال الكلام عليه مشطاً
 اولاً علاقة له بشيء من الموضوعات جوابه ودفروا هو لم الجوز ان يكون
 امكانه قائماً بموضوعه لا فاعلاً بنفسه لئلا يلزم المحذور وتقرر الجواب بل لان المثال عايد بان
 يقال لا يلزم ان الامكان امر موجود حتى يحتاج الى موضوع تقوم به فان قيل كيف يعود المثال فان حصوله
 ما يكون من كلامهم ان مرادهم كونه الامكان عرضاً مستديماً للموجود هو اقتضاء التعلق
 بالموجود في الخارج وذلك التعلق يقتضي سببه وجود شيء له وجود بالغير قلست يجوز
 ان يكون ذلك السبب سبباً ذاتياً لازماً فلان لا يلزم كونه كلاً حادثاً مسبوقاً بما ذكره من كلام الشارع
 على تقدير تمامه يندفع عنه ما اورده من ان تعلقه بذكر الشيء الزوال هو موضوع تعلقه ذهني

لا يلزم من كون الشيء
 ممكناً في ذاته
 ان يكون له وجود
 في نفسه بل
 يحصل مع المعلوم
 كونه
 ممكناً
 في ذاته
 لا يلزم
 من كونه
 ممكناً
 في ذاته
 ان يكون
 له وجود
 في نفسه

لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج ولانه لو ثبت ان الامكان الحادث لا يدور عليه انه على
 تقرير اثبات امكان الحادث لا يلزم ما ذكره من الالتزام اعني عدم الاحتياج الى ما ذكره من التفصيل لانه حيث
 عرفته الامكان بما ذكره من الوجهين المستقلين لا يذكر التفصيل في استدلاله فكيف يلزم فكر
 والجواب عنه ظان المراد من قوله لو ثبت ان لو ثبت عرفت الامكان من هذا المعنى
 من الحكماء لا مطلق الاثبات والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد
 يقال له التقدم بالذات وبينه معنى الاضافي بالترتيب العقلي الناشئ من الاحتياج المحقق
 لاستعمال الفاعل بينهما واطل على المحتاج ولا يخفى عليه ان هذا لا يوجد في تقدم الواحد على الاثنين
 فان الفاعل يقتضي التعقيب بالاطلاق وليس ترتيب حصول الاثنين على الواحد كذلك بل يتوقف
 على واحد اخر ايضا وكان هذا مبني على ان الحكم عايد الى التقدم بالعلية وبالطبع والاثبات
 الى الاول من قوله وبالزمان كافي المتى لان فيما ذكره من الوجوه السابقة لم يذكر ما يدل على
 اشتراك الثلثة في معنى والا لصوره على كل شيء ينسب الى اخره لا يقال لان وجود
 هذا المعنى في كل شيء لان المعنى المذكور هو ان المتقدم امر لا يوجد للمتأخر وهو مقتضى التقدم
 والمتأخر فلا يوجد فيما عدا ما فيه لانا نقول ان المتقدم والمتأخر ماله التقدم والمتأخر فيكون
 على تخصيص معنى التقدم بتخصيص معنى التقدم به يكون دوراً فتمت سياقي في كل
 مشترك لفظي الا ان يدعى الوضع في التقدم دون كل مشترك لفظي بان يقال التقدم
 موضوع بازاء ذلك المعنى اعني مفهوم الواحد وغير موضوع في المشترك ولا يخفى ان كل
 وقت في قول التبيين على ان كلاماً من الوحدة والكثرة متباين لكن من الوحدة والمماثلة
 اه ذكر متباينة الكثرة للمماثلة غير مكسب منها لانه لم يذكر استلزامهم اتحادها معها
 لتساوي النسبة على المتباينة لما يقطع بوجود الصانع منذ الخلق على متباينة
 الوحدة للموجود لا للمماثلة والممد على متباينة كل منهما اللهم الا ان يقال لما كان
 الوحدة بيان متباينة الوحدة بوجوده اقتصر عليه فان لم يكن له مفهوم سوى عدم

عدم الانقسام ان اراد من المفهوم الحقيقة فيلزم ان يكون للشيء حقيقة غير عدم الانقسام
فان لها مفهوما اخر غير ما ذكره بموجبه بقا على الاشياء وانها واحدة كما يقال وحدة واحدة
وحدات كثيرة المجمع متوحد واحد في معنى هذا المقول قد مر من الوحدة لنفسها
وليس المراد من قوله وحدات كثيرة مثلا لا اخر فلا يبرهن انه غير مكسب للممثل وخارج
عن المقصود فان الزيادة عليه يمكن ان يبرهن اي وبقيده ابد ابد فيعبر ما يتوهم
من ان الزيادة على الدائرة مغلقة ايضا بان يزداد في مقدارها من غير فهم شيء فان الشبهة
المعمولة دايمة قد يمكن توسيع دايرتها على ان الكلام في خط الدايمة لا فيها نفسها و
الخط لا يقبل الزيادة في الطول لكونه دايمة ولا في العرض اذا الخط لا عرض له هذا
اذ لم يكن معروف الوحدة معروفا للكثر وان كان اي وان كان معروف الوحدة معروفا
للكثرة لا يقال معروف الكثرة هي البرهيات ومن لست عاكفة على الكثيرين وقد تبين
قبل بان المراد من كونه معروف الكثرة ان يصدق على كثيرين لا ان نقول ان هذا القسم
الى الكلي فان الواحد بالشيء مثلا ما له نوع واحد فاعمل ولم نقل احد بالتفاوت
الاشدية والافدية لكونه غير مقصور اما الاقدسية فلا المقصور منها لعدم بعض بالذات
بان يكون يكون لما عداه ولا يعرف شيء كذا في الوحدات واما الاشدية فان
اريد بها الاقدسية بان يكون مقضى ذاته كاقضية الوجود في الواجب لعدم مقبولية
على حيث بان الوحدة في الوحدة على الاطلاق ان لم تكونها مقضى الما بية اللهم الا ان يقال
ان من راجع الى الاولوية او المراتبة بالاشدية كثر الاثار ولهذا جعل كل عدد واحد
معا دونه وهذا لا يتحقق في الوحدات بل في الاعداد بمعنى ان الاثنين عدد واحد
فان قلت كيف يكون الاثنان عددا وان العدد لا ايا ان يكون اول او مر كبا
والاول قال لانه يلزم ان لا يكون له نصف وكذا الكمال لان العدد المركب يجب ان
يقع غير الواحد قلت فلما رانه عدد اول وليس من شرط العدد الاول ان لا يكون

مبدأ

له نصف وانما شرط ان لا يكون له نصف هو عدد والاشياء كذلك يوجب نوعا اخر من
العدد فلو لم يكن التالف من الوحدات لم يغير من الواحد حصول نوع اخر كما ان ضم الخارج الى
الماهية لا يجعلها نوعا اخر ككون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا هكذا في النوع
والنوع ككون الجسم كان مجموعا من السواد والبياض ثم صار سوادا محضا وفي بعض النسخ
كان سوادا او بياضا فصار سوادا في لا بد من تقدير كان يقال او بياضا او يقال يجوز ان يكون
السواد الاول ضعيفا فانقلب الى القوي فلم يملك التقضي عن هذا النوع قيل يمكن
التقضي عن هذا النوع وهو انه اذا كان الوجود ان واحد يلزم وجود الكل بدون وجود
الاجزاء وان رعت ان كل واحد موجود بذاته الوجود الواحد يلزم ان يكون شيء بعينه طال
في محلين وهو ايضا محتمل ان يقال ان كمال الوجود بالقياس الى الماهية ليس كمال العرض
بالنسبة الى الموضوع لينتج طوله في محليين اللهم الا ان يقال المراد من الطول الاتصاف فانه
يتمتع اتصاف شيئين بصفة واحدة شخصية وقد يقال في امتناع الاتحاد وان كان كل منهما متشخصا
بتشخصه امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد وكانا اثنين لا واحدا والعرض
ان كل واحد متشخص بتشخصه امتاز به عن الآخر فمتشخصان متميزان لا واحد وان لم يبق
ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال التشخص ضرورة زوال التشخص بمراد التشخص فيكون هذا
فناء لاحدهما وبقاء الآخر وفناء لهما وحروث ثالث ولا يمكن ان يقال عاقلين ما تم في الوجود
انها بعد الاتحاد متشخصان بشخص واحد هو نفس الشخص الاولين لان كلامي التشخصيين الاولين
كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر ويرد عليه ان يكون
كل من الشخصين الاولين مما عتاز به احد الاثنين عن الآخر انما هو قبل الاتحاد فيجوز ان لا يكون كذلك
بعد الاتحاد الا يرد ان بقاء الوجودين لا يستلزم الاثنيتية بعد الاتحاد وان كان يستلزمها قبل
فجواز الانفكاك اعم من ان يكون حسب الجبر او بحسب الوجود والعدم لا يقال في غير النقض بالانفكاك
المفروضين فانهما غير آراء مع انه لا انفكاك بينهما الجبر ولا بحسب الوجود والعدم لان قول الغير ان

لأنه لا يكون له نصف

بغير قوله فصار سوادا

موجودان جزا اشكالهما والاتهما المعروضان يساكن ذكرهما قلت في لاجابة الى زيادة قوله
في قيز او عدم لا يخرج الجبين التعيين لان المتكلمين لا يقولون تقدم الجسم قلت بحسب صدق
الحد على جميع الافراد الممكنة للمشي ودون لا يجب على المجتمع كما علم في حقيقة المحصورات فان الاطراد
والانفكاك لا يحسم راجعا الى الكليتين فالجسمان العدميان ملكة وجودهما وان لم يوجد في الخارج
ولا كذلك الاتهما المعروضان لانه البارئ لا ينفك عن العالم في قيز او عدم بحسب التعقل ايضا
لان نقول ليس في قوله او الوجود والعدم ان ينفك كل عن الآخر في الوجود والعدم معا بل المعنى ان ينفك عن
الآخر اما في الحيز واما ان يوجد احدهما ويعدم الآخر ولا نزاع في ان البارئ لا ينفك عن العالم في الحيز
تقولا لكنه ينفك عنه في الوجود والعدم بان تعقل وجود البارئ مع عدم العالم ومن ههنا نفهم انه لو تقرر عدم
بالوجود لتأتى الجواب المذكور بلا محذور ونعم بعضهم انه كما في حق ان عدم تغاير الشئيين لم يذكر
لانه اذا كان الانفكاك من جانب كافي في التغاير فلا بد وان يكون عدم التغاير بعدم الانفكاك من الطرفين
لان نقيض الاعم اخفى وقد يتوهم من ط عبارة المواقف انما قالوا سوهم لانه يجوز ان يقول
فهمهم لم تفصيلا لا تعريفا اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصرا وباعتبار عدم القابلية
يعني ان مفهوم الشئيين العدم وقابلية البصر والسلب الوارد عليه كحتم لا منها اما
السلب والالجاب فلا اجتماعهما على الكذب الخ فان قلت الاجتماع على الكذب لا ينافي تعاقب الالجاب
والسلب بل المتغير امتناع الاجتماع في الصدق فان معال الالجاب والسلب اعم من التناقض فان
الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلان بالالجاب والسلب مع انها قد تكونان قلت سيا يتكلم على قس
ان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلان عند تعاقب التصاد وفي هذا الكلام نظر لم يرد
عليه انه اذا اعتبر اضافة احد العدميين الى الآخر لكون الموضوع هو الآخر فلا يوجد توارده على الموضوع
والجواب ما ياتي في قوله واما ما راجع لان الكلام الخ فتأمل وتقرر الجواب ان التضايف اعم من
مفهوم التعاقب وانما لم يذكر التماثل مع ذكره في تقرير السؤال او لم يلزم محذور من كونه التضايف

اعم من التماثل الخ ثم قوله وهذا لا ينافي كون معروفين التعاقب اعم من حيث الصدق فان مفهوم
التعاقب من حيث هو مندرج تحت التعاقب وفرو من افراوه من حيث الصدق والمحل اعم منه
ولا استحالة في هذا فان الحيوان مثلا من حيث الصدق بل بصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
وفي التجريد ما يشوبه في التصاد الى قوله لانه قال واشترط في الثالثة العبارة في الشئ المحي
واشترط السالب وعليه تقرير الشارح الا صغرا في ايضا في لاجابة الى المتكلمين ولا يعنون
بالالجاب الا مثل السواد بالنسبة الى الكواويد عليه انه اذا اعتبر مفهوم السواد ولم يلاحظ
مع نسبته بالصدق على كونه مفهوم الاسواد هو مفهوم كمال لا مفيد بمفهوم السواد ولا سلب
في الحقيقة هنا اذا لا يتصور ورود السلب والالجاب الا على النسبة فمن زعم ان بين السواد والاسواد
يتعاقب الالجاب والسلب فقد سهى الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الطوع والظن ان قال الشارح
بني كلامي ما نقل من محقق الحكماء من ان التعاقبين ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط الخ وهذا ظاهر
من كلام ابن سينا وهذا لا يتصور في التعاقب ولا في الملكة والعدم انما لم يذكر التضايف لانه
ان تعاقب التصاد وقد جرح في الغضيتين لانه الموجبة الكلية والسالبة الكلية لان غاية الخلاف
انما يكون بين الطرفين ومن هذا علم ان دفاع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون شيان متساويين
ويكونان معاني غاية الخلاف لثالثه وذكر ان طرفي الشئ الواحد لا يكون اكثر من واحد وقد اظهر في
المضلعات كونه اطراف المتعددين الحقيقة كما لا يخفى وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت
الوحدة يعني ان المراد من الوحدات الهويات المتكثرة لانفس الوحدات فلان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص الخ ويرد عليه ان المتبادر من تعريف المتقابلين هو
الوحدة الشخصية لان امتناع الاجتماع انما يتصور في الالافني الموضوع الواحد بالجنس
او بالسلع كجوز اجتماع المتقابلين وهو ظاهر والظاهر ان كلامه هذا مبني على السلب من التقييم
المذكور من ابن سينا واما لك كلامه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة الخ يرد عليه
ان المراد تقوم ما صدق عليه الكثرة بما صدق عليه الوحدة وهذا المعنى ما عرفت به الشارح

ايضا ما سياتي عن قريب من قوله واما انما يقع على نفي التعادل وعدم الوجود في الخارج لا ينافي
 بما ذكرنا كالابيض اطلقا في البياض والابيض في الابيض فاما الابيض في الابيض فاما الابيض في الابيض فاما
 كاشتمال على الخلاوة التي توجد في البياض فعدا جميع المقابلات بالاجاب والسلب في الوجه
 وان امتنع في الصدق وذكر لان موضوع البياض البياض الخاص وموضوع الابيض الابيض مو
 الطلاوة مستقلة من انضمامها بجمعة مع الواحد في المعدية فلم يكن بين الواحد والعدد
 تعادل ومحموله ان مرادهم من نفي التعادل بالذات سواء لا تعادل بين الكثرة والوحدة التي
 هي جزو الابيض ويرد عليه انه ان اراد من الاجتماع الاجتماع في الوجود فنع انهما اعتباران عقليان
 لا يفر تعادل الاجاب والسلب لان المعترضة امتنع الاجتماع في الصدق على ما مر وان اراد الاجتماع
 في الصدق فظا ان الجزء في الاعداد لا يصدق على الكل واما صفة قوله والكل ضيعن الى جميع ما تقدم
 فيمنع كلام المتن كما لا يخفى على ناظره اللهم الا ان يقال ان التعادل الممكن بين ذاتي الكثرة والوحدة
 انما هو ما عد التعادل بالاجاب والسلب اذ من البتة ان السلب الشيء لا يكون جزا منه ونفاه
 الامام الى قوله والكل ضيعن الظاهر المراد من قوله والكل ضيعن ما نفاه الامام اما الاول فلان لا نزاع
 في ان غاية الخلق حاصل من الكثرة والوحدة واما الثاني فلان موضوع كل من الوحدة انما يكون جزء
 موضوع الوحدة الطارئة اذ التقيت بكل الاشياء باعيانها ومحصل من اجتماعها مجموع هو موضوع
 الوحدة واما اذا زالت من الاشياء التي كانت موضوع الكثرة وحصلت في آخر هو موضوع الوحدة كما
 فيما نحن بهرده فلا يكون موضوع الكثرة جزءا من موضوع الوحدة الا ان هذا يمنع غير ضاير لانه لم
 يتحد موضوع الوحدة والكثرة بل انهم موضوع الكثرة وحصل امر آخر هو موضوع الوحدة لا يمكن
 التصاد ايضا فكون المناقشة في العبارة لانها خارج عن المعقول الخ لا تعال اذا اعتبر الماهية على
 ماهي عليه في الوجود كون الشروط داخل في المعقول لانا نقول في يدخل الفاعل والغاية ايضا فلا معنى
 للاخراج نعم يرد عليه ان المراد من كونها جزءا انما جزئها حقيقة بل معناه انما من تمتها وداخل في
 عدادها وهذا التوهم كاف في الاعتذار عن ترك افرادها بالذكر فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا

بالقوة

بالقوة الخ يرد عليه ان الوجود لا يتصور بدون الوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد على ما
 صرح في موضع من ذلك في الوجود يستلزم المدخلية في الوجوب فلا يظهر الغايب في زيادة
 الوجوب على وفق كلام ابن سينا والشكك غير وارده لانه المادة التي لمحقها الصورة ليس وجود الشيء
 معها بالفعل نظرا الى ذاتها بل مع اعتبار عارضها ويكفي ان يقال مدخلية الشيء في الوجود لا يستلزم
 المدخلية في الوجوب فانه الوجوب ما أكد الوجود على ما مر وانما الشارح بقوله ما يكون وجود الشيء
 معه بالفعل البتة فان قوله البتة اشارة الى التاكيد فاذن لا يلزم من مدخلية الشيء في اصل الوجود مدخلية
 في تاكيد الاري ان الوجود من الفاعل والتاكيد مع سائر العلل والشرايط واما دفع الاشكال بما ذكر فهو
 عبارة اخرى في هذا المعنى لان معنى البتة عدم الانفعال فالمادة التي لمحقها الصورة قد يفكر عما الاصح مع
 ان فيه اعتبار قيد زائد لم يذكر في التقرين والمادة ما يكون الشيء معه بالقوة في الجملة وحي لا يرد عليه
 ما اورده من النقص بالمادة التي لمحقها الصورة لان تلك المادة صدق عليها انما ما يكون الشيء معه بالقوة في الجملة
 انه في بعض الاوقات وهو الوقت الذي يفكر عن الصورة وقد يقال ان بعض المواد تلزمها الصورة
 مطلقا كالمادة العقلية وهو مردود لان الكلام في المادة والصورة الواقعتين من اجزاء الماهية لا
 في الاجزاء الخارجية ولزوم الصورة ههنا ان الجزء الغير الاخير من الصورة يرد عليه جزء الصورة
 المركبة بالحقيقة ما دله فلا خلاف في صدق تعريف المادة عليه والجواب ان منشاء كلام الشارح هنا هو
 ما تقدم من كلامه حيث قال المراد من المادية والصورة الى قوله وما ينسب اليها من الاجزاء وهذا
 صريح من كلام المتن فقد جعل جزء الصورة صورة ومادة وبهذا يرفع ما يتوهم من ان اعتبار
 القوة في الجزء الغير الاخير من الصورة انما هو بالنسبة الى كل المعلول واما بالنسبة الى بعضه الذي هو
 صورة له فهو بالفعل وهو المراد والمراد به الشيء الذي هو صورة له بالفعل والحق في هذا المقام ان
 يقال ان جزء الصورة صورة للجزء من المعلول كما ان جزء المادة كذلك الا ان صورة الجزء يصدق عليه تعريف
 المادة بالنسبة الى الكل ولا يحتاج الى ان يقال الاضافات باعتبارها قيد الحثية ولا يجوز ان يراود
 بالقوة الامكان حيث لا ينافي العقل الخ لا يقال لانه لزوم الظهيرة الفاسد وذلك لان المعنى كما وقبه كلام
 القوم

على ما سياتي في الشرح من ان الموقر
 في وجود المعلول ليس هو العلم بجملة
 بذوات الفاعل فقط منسب ربه تعالى

وجه الاندفاع ان جزء الصورة صورة
 بالنسبة الى الكل فصفة اندراج في تعريف
 صورة الكل منسب

ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يمكن الشيء مع فيتميز كل واحد عن الآخر فاستقام
التعريفان لانا نقول في كونه المادة اسم من الصورة ضرورة ان الامكان لا يتناقض في الفعل فيكون العا والظاهر
لان تعريف المادة كما تصدق على جزء الصورة تصدق على نفسها ايضا ضرورة ضرورة العام على الخاص والجواب
ان المراد من الامكان هنا ما يقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة الوجود فلا تصدق على الصورة لوجوب شيء معها
والوجوب يتناقض في الامكان بهذا المعنى لا يتناقض يلزم جواز ان يكون الجسم مادة للانسان ضرورة ان الامكان لهذا
المعنى يتناول المستبعد ايضا لانا نقول المادة ما يكون جزءا من الشيء ولا يجب وجود الشيء معا فخرج ما ذكر
وامثاله واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة الى قوله واحتياج المعلول الى الالحاق
وهذا يدفع ما يتوهم من ان المعلول اذا كان مركبا فخرج اجزائه التي هي عينه كونه جزءا من علة التامة
واجزاءه لا يكون محتاجا الى الكل بل الى الاربعة فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ان ذلك
اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا لا مرجح فان قيل الترجيح بلا مرجح يعني الوجود بلا موجب غير لازم ويعني ترجيح القادر المختار
احد معدوريه بلا داعية غير مستحيل قلنا قد قيل هذا لازم لانه اذا جاز عدمه فلا شك ان في زمان
عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وحدها ان يوجد بايجاد شيء اياه او برونه فالاول يستلزم ان
لا يكون الجميع جميعا ضرورة ان الاجزاء من جملة ما يتوقف عليه الشيء وانما يستلزم وجود الكل بلا موجب
ضرورة انه وجد بلا ايجاد وهذا مردود عند الشارح بناء على ان الاجزاء لا ينبغي ان تكون من جملة
ما يتوقف عليه ضرورة ان نسبة بين العلة والمعلول متافرة عنها لا تستقر على المعلول قلنا ذلك
في الحلال المعنى يرد عليه ان العلة المكونة جزء من العلة التامة فانتفاء واستلزام انتفاء العلة فالاشكل
بالاجمال وجوابه يظهر من تحرير كيفية تائثر المعقد وذلك لان المعد تائثرا في المعلول من حيث وجوده و
عدمه فيجب ان توجد في عدمه وبهذا الاعتبار جزء من العلة التامة فتدبر فالات بالنسبة
الى الابن ليس الا معدا للمادة الخ لا يقال لو كان الاب معدا لما ذكر لوجوب ان يقدم الاب حال قبوله
المادة للصورة لانا نقول قد اشار الى جوابه بقوله وانا تائثر في حركات وافعال تعقضي ذلك وحصوله

سواء كانا على وجهي

ان كونه الاب معدا للقبول باعتبار كونه علة لما هو معدا عن تلك الافعال والحركات فان قلت لو كان الاب
علم لما ذكر من الحركات والافعال لوجب ان يقدم الاب حاله انعدام تلك الافعال لما حررت من ان انعدام المعلول
يوجب انعدام العلة قلت ذات الاب من حيث ذاته ليس علة لتلك الحركات والافعال بل انعكاسا ووجوبه
مدخل فيما فكونه العلة مركبة فينتفي بافتناء جزئها والمستغنى عنه لا يكون علة في حيث فانما لا يخفى
ان المستغنى عنه لا يكون علة فان العلية لا تستلزم الاحتياج اليها لجواز ان يكون التعيين من جانب العلة ويكون
الاحتياج الى المطلق كما سلف وجوابه فان التعيين من جانب العلة انما يكون المعلول محتاجا الى علة لا بعينها
ففي المثال المفروض اذا وقع المعلول الشئ بعلة معينة لم يكن لذلك المعلول احتياج الى علة ما والمذكور
فيما سلف هو ان الحاجة المطلق من جانب المعلول والتعيين من جانب العلة بمعنى قوله والمستغنى عنه
لا يكون علم المستغنى عنه في ايجاد المعلول الشئ الخ اما في الواحد النوعي فتفيد لان المعلول متعدي
حقيقه واسرار اليه بقوله لان الواقع بكل منهما مغاير فآخر قائم بجواز ان يصدر عنه شيئا ويكون علة
لكل منهما مغاير الخ مفهوم العلية لكل منهما اعتبار حاصل به ضرورة المعلول فلو توقف الضرور عليه
وار اللهم الا ان يدعى ان العلية حصل قبل ضرور المعلول لان المحضر نسبة العلة على وجودها في المعلول
فهذه الحالة حاصلة قبل الضرور ونقول المراد من العلية صحة الصور وهي قبل الضرور لا
المتنع من اجتماع التعيينين صرفها الى قوله ولم يلزم صرف قولنا صدر عنه اول يصدر عنه آخيه منع
فانه اذا صدر عنه اول يصدر عنه ما ليس يصرفه ان يقال ان ضرور عنه اول يصدر عنه آخر وجها اجتماع
التعيينين على زعم بطريق حمل المواطاة والجواب ان المطلقين لا يتناقضان او بكل منهما اعتناء
قائمة بها فان قلت الخ وباق فان النقطة المركزية اذا قام بها محاذاة لكل من النقطة المعروضة كان لها
محاذيات بعد النقطة فيلزم ضرور الكثير عن الواحد قلت لا يبعد ان يقال ان ما قام بها محاذاة واحدة وكل
واحد من النقطة محاذاة على حدة كمن تعدد محاذاة النقطة المركزية بالاضافة الى سائر المحاذيات فليس
وحدها كل من الصفا الالهية وتعددا باعتبار المتعلق والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلب
والاضافات في نفس الامر الخ اورده عليه ان الكلام في كيفية ضرور الكثير من الواجب الواحد في الحكم به

وحيث ان هذا العلم
يؤيد هذا العلم

مورد على شرح البرهان

لان هذا المطلب الجليل لا بد من مقوره وان لم يكن حاكم ولا حكم ولكنه ان يقال انه لو صح صدور الكثير من الواجب اعتبار
السلوك والاضافات يعجز الحكم بالسلوك والاضافات فان صحة الحكم بها من لوازم الاستناد والبرهان في الاثر
ليس على نفي المعلوم وعن الكمال والتمثيل بان فرض المبدأ الواحد للحركتين الخ فيه ان يلزم انقسام
نقطتي التي تلتها الطرفين الذي يليها من الحركتين ضرورة ان ما يتساوى طرف هذه الحركة غير ما يتساوى
الطرف الاخر من الحركة الاخرى واما ان يراد انها على كل من المركبة اما بنفسها او جزئيا الخ ومن ماله في
هذا التقرير ظهوره ان الجواب بان ما قبل المعلول الاخير لا يجوز ان يكون علة موجبة للسلسلة بل هو مستقلة
بالثاني في حقيقة والاي لم كونها علة لنفسه ودولان علية بمعنى انه جزء من مجموع السلسلة عند تحققها
ويقع بكل جزء منها جزء من الكل لان معنى علة الكل على ما هو المعروف انما علة لكل جزء من المركبة اما
بنفسها او بجزء منها حيث يكون كل جزء الى اخر ما ذكر في التقرير علية لزوم التسلسل وهو لم يطل بعد

ما قبل المعلول الاخير

بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بالاجاد والجملة فان
قلت لان ان غيره من الاجزاء لا يستقل بالاجاد والجملة لان علة هذا المجموع ايضا مستقلة عن هذا المجموع
الى معاونة علة خارجية وان احتاج الى المعلول فلت هذا غير وار دلان على هذا المجموع الذي هو علة
المجموع ما بعد المعلول الى غير النهاية محتاج في اجاد السلسلة الى معاونة علة خارجية ضرورة ان المعلول
الاخير ايضا من السلسلة وهو انما حصل بالمجموع الذي هو جزؤه ضرورة ان الكل خارج عن الجزء وعدم دخل
المعلول الاخير في الاجاد لا يتقيد في ذلك وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته الخ فان قيل

الاول الذي هو المعلول بالمجموع السال
وهو علة خارجية عن المجموع

هذا مسلم في المعقولات العقلية واما في المعلومات فلا وذلك لان علمه تعالى شامل لجميع الامور الموجودة
والمعروفة الممكنة والمتنوعة ولا شك في عدم التناهي بالفعل لا بالمعنى المذكور اذ يلزم منه ان يكون بعض
الاشياء غير معلوم له بالفعل وان جاز ان يعلم فالاول ان يحاط بها في الاعداد قلنا لا مركز لكونها الاشياء
قبل وقوعها لا يعلم الله تعالى واقعة والا يلزم الجهل ضرورة عدم الوقوع بعد وقوعه في حيز العلم وانما
يعلمها واقعة وقت الوقوع فعلمه ما علم الله تعالى بالفعل متناه اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهي مع
انه هذا الشيء المعلوم على هذا الوجه يحدث في المستقبل فيلزم الزيادة المذكورة فقلنا

نعم

نعم الا ان المراد انه لا بد من ان يكون بازاء كل معلولية عليه كما اذا جعلنا مثلا بازاء المعلول المحض
عليه ما قبله بواحد يتبع معلولية بلا علة فلو جعلنا بازاءها عليه سابقا يبقى معلولية وذكر السابق فلو لم
ينتهي الى علة محضة يتبع المعلولية بلا علة فيلزم عدم التكافؤ من حواصن العود المتناهي
ان جعل قوله المتناهي صفة كاشفة فلو وجه بناء على ان العود ما يقع بنفسه كاشفة وهو يقتضي التناهي
وان جعل صفة مصدرة فيلزم عليه ان انقسام مطلق العود الى الزوج والفرع صفة عقلية لا يراد من النفي و
الابتناء واما قوله فلان كل عدد فهو قاطب الزيادة فالظاهر ان ايضا ينبغي ان يذكر من تفسير العود و
محصل المنع 2 ان ذكر التفسير انما هو على تقدير تناهي الاعداد لان التالى من نفس الاثر
اقرب الى التناهي وذكر لان حصول الاستدلال المستلزم تناهي التالى من تناهي المتالى وبشكل
ان تناهي الاحاد اظهر من تناهي الاعداد اذ فيها شايبة تعدد بخلاف الاحاد لان معناها ان
ياخذ كل الف من الاحاد الخ مثلا عدة الالف في مائة الف مائة وعدة الاحاد مائة الف فيقع بازاء كل
واحد من عدة الالف الف من عدة الاحاد ولزم منه وقوع المائة بازاء الالف الواحد ولما قلنا فيما
بعد من اضعاف عدة الالف بمائة وتسعة وتسعون مرة وذكرنا زيادة المائة على الواحد
تسعة وتسعين مرة واذا اعتبر في الالف كونها مائة وتسعة وتسعون مرة فلو كان الله اعلم

المقصد الخامس
في الالهييات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى
وذكرنا في موضوعات المباحث او مجموعها في المباحث بذات الله تعالى من القبيح الاول
وبالتنزيهات من القبيح الثاني فان قلت قد ذكرنا المباحث المتعلقة بالذات كونه الخالق سائر الزوا
وهو مندرج في التنزيهات فما معنى افراده عنها قلت المراد من التنزيهات سلب امور معينة مالا
يلحق بالواجب كونه واثبات الخلق ليس منها وان كان يلزم سلب التماثل واما التوحيد فالقصد منه نفي
الكثرة كحسب الاجزاء او الجزئات ولهذا جرت عنه الشارح في العنوان بقوله الاول في نفي الكثرة ولا كنه درجتها في
الصفا لا المراد صفات وجودية والاضافات ليست منها فلما جعل المقصدتة فصول

فان قلت الفصول لاسم على الاخرى عما من تتبع المتن والشرح قلت انما وقع ذكر من غلط الفناخ
لا يقال التفسير الثاني ما مر اننا من ان تعلق
البحث بالتنزيهات تعلق من القبيح الثاني
لاننا نقول مسائل العلوم اما موجبات محضة
واما موجبات كونه سلب ولا يشك في هذا
المعنى من تامل في تفسير العرض الثاني في هذا
مسألة

مباحث الهيكل

فان تفرع الافعال وقع العقل فيه متكررا بل اقتداسا على ما وقع ذكره بعد فصل
 الافعال الذي هو فصل خامس زعموا انه فصل سادس وحاذا بالتحريف والتوصيف فيه
 والافتخار في الافعال ينبغي ان يكتب هكذا فصل في تفرع الافعال اذ ليس ذكره من الغفلة
 المعهودة في صور المعصومين بل قلنا قوله الشارح هناك فحققت لها فضلا وستباه
 فصل تفرع الافعال من عقل عن هذا فقد رسم رسم بدلة فعيد بعلامه نسخة
 وانه كان ممكنا فلا بد من علم الخ قيل عليه الثابت بهذا البرهان ان له علة لان له علم بوجوده
 وانما يلزم ذلك ان لو كان الماهية من حيث لا يعتبر مع الوجود لا يؤثر وان الوجود من حيث
 هو لا يؤثر ولن سلم بطلان العلم فلا بد بطلان الاول كين والمسكون قاطبة زعموا ان الماهية الواجبة
 علم الوجود والطواب عنه ظ فانه لما تقرر عند الحكماء ان ما لم يوجد لم يوجد على هذا البيان
 والوجود عندهم من المعقولات الثانية وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او
 التسلسل انه فان قلت نقل الكلام اليه يقتضي ذكر احتمال آخر وهو ان يقال فاما ان يكون واجبا لغيره
 المرام واما غير واجب فيلزم الدور والتسلسل الى الله والاشتهاء الى الواجب ولا يمكن ترجيح
 هذا القسم في الاشتهاء الى الواجب لان الاشتهاء يقتضي بغوث الوسطة قلت يمكن ان يترجح
 فيه بيان ذلك ان علة الممكن اذا كانت واجبا لكونه الموجود الذي لا شك في وجوده منتزعا الى الواجب
 فيندرج ح في الاشتهاء الى الواجب والمتكلمون لما يقولون انهم شيء من الممكنات لا قيل عليه هذا
 مستدرك وغير محتاج اليه لان الثابت بالدليل كما ذكره قد تم لا يقتضي الى مسبب وذا لا يناقض وجود
 قدم اخرى اجملة كين وكثر من اهل الملة قالوا بالوجود الذي لا يقطع في بعض الممكنات وهم القائلون
 بالمجردات كالغزالي والامام الرابع الا صغرا في جهة الله والجواب ان اللازم من الدليل المذكور اشتهاء
 الحادث الى العدم واما كون ذلك العدم حيث لا يقتضي الى سبب اصلا فلا يلزم من الدليل المذكور ان يتم
 وذكر قوله والمتكلمون لما يقولون انهم شيء من الممكنات الخ الا انه يرد على هذه الكلية ان المتكلمين من
 الاشاعرة ومن اخذوا بهم يقولون قد علم الصفا ولا شك في انها ممكنة فلزم القول بعدم شيء

في مسمى العقل
 في مسمى العقل
 في مسمى العقل
 في مسمى العقل

من الممكنات ويمكن ان يقال ان هذا منع غير مضر في اثبات الواجب ضرورة ان القول بقدم صفا
 الذات يستلزم القول بالذات العزمية على انه يمكن تخصيص قولهم شيء من الممكنات بالممكنات المستقلة
 اذ الكلام في تعميم قديم مستقل يصلح علم للحادث اما اولها فلا مرق في مسئلة حدوث العالم
 يرد عليه ان ما مر في تلك المسئلة امر ان طريق التطبيق وطريق التفاضل وكل منهما من اوله
 ابطال التسلسل على طريق المتكلمين فالمحصول ان لا يرد عليه ما جوزه للاستلزام التس فيبعد ان
 يقال في الاستدلال فاما ان يدور ويستمر وهو محال لاحاجة الى هذا السؤال والجواب اللهم الا ان
 يراد مجرد التنبية على ما هو العزمية في طريق ابطال التس والغايرة المترتبة عليه فان قلت ما وجه تخصيص
 الايراد بطريق المتكلمين مع انه يرد على الحكماء ايضا ولا يذرع مجرد القول بانه مبني على احتمال الدور التس
 ضرورة انهم قالوا بجواز التس في مثل قلت لانهم صرحوا بان الممكن لا بد له من علم الخ فقد اشاروا
 الى ان بطلان التس انما هو في العلل لا في المعوات وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير الخ
 اعترض عليه بانه اعترف في شرح التفتيح ان توقف وجود الممكن على علة موجبة ضرورية واضحة
 من ملاحظه مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته فتجوز وجود الممكن بناء على مجرد
 الاتفاق ساقى دعوى الضرورية هذه والجواب عنه ظ فاما سلمنا ان هذه العقدة ضرورية الا ان الكلام
 في انه هل يمكن اثبات الواجب بدون ملاحظة هذه العقدة وهذا الاستدلال مما اوردوه صاحب
 التفتيح في فقه العقدة الرابعة من المعقولات الرابع واعترضنا عليه الشارح بما ذكره ههنا
 وان اريد بجمع الممكنات من حيث هي الخ ولم يذكر في هذا الاحتمال جواز استناد بعضها الى بعض
 لان استناد البعض الى البعض انما يتأتى اذا اعتبر الممكنات باسرها كما في الكل الافراد واما اذا اعتبر
 بجمع الممكنات كما في الكل الجمعي فلا مجال لذلك فلذا قاله فلا بد من بيان ان علة ليست نفسها الخ
 فان قلت الكلام فيما اذا لم يكن في الموجودات واجب فعلي تقدير ان يراد بجمع الممكنات لكونه تقرير
 الكلام هكذا لو لم يكن في الموجودات كانت باسرها ممكنة فيلزم وجود جميع الممكنات لكونها ما هو
 محال فانه اورد بان لا يجوز ان يكون نفسا فهو عين المحذور الذي هو وجود الجميع لكونها ما

التعرض للجزء فسلم قلت معناه ان الافتقار على ان يكون العلة ذاتها لا تكفي بل لابد
 من التعرض لنكون الجزء علة ايضا ممكن بطريق الاول وجه الاول ان كل واحد يمكن
 محتاج الى الغير والمحتاج الى كل واحد محتاج والمحتاج الى المحتاج اخو الثالث
 مجموع الممكنات يمكن ان يكون بين الوجه الثالث هو ان الكس باعتبار الفاعل المستقل والثالث
 باعتبار العلة الموصية وانه لا احتياج فيه الى التعرض لنكون العلة نفس المجموع للممكنات
 لا يمكن ان يجب وجوده بالنظر الى نفسه والالم كمن يمكنه واجبا لان ما وجب وجوده بالنظر الى
 ذاته واجب ولا يخفى في ان رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسامح وانما لم يذكر الرجوع
 في الوجه الثالث لانه ما كان الثالث في قوة هذا لان رجوع هذا رجوع في ذاته في الحقيقة واما ورود
 المنع بما بعد العلوة المحض فالظاهر ايضا غير محقق بهذا التقرير بل يرد على الوجه الثالث فقوله ان
 يجب وجود المجموع ناظر الى الثالث وقوله ويتبع عدم ناظر الى هذا وتخصيصه كتحقيقه الرابع بعينه
 ثم ان ارتفاع المنع من تقرير بعض الافاضل في شرح المواقف والكلام الشيع ما ذكر في المقصد الكس
 في بحث ابطال التسامح الرابع ان العلة للحادث عدم استغناء هذا الوجه عن ابطال التسامح
 واضح لان علة الحادث اذا كان واجبا او مستلزما عليه فقد انقطع التسامح وبني الكل
 على ان افتقار الممكن الى الموجد الحادث الى الحد في ضرورة ان كان فصل الكلام في الوجوه الاثناعشرية
 فعل هذا تكون الوجوه قطعية قلنا القطع هو احتياج الممكن او الحادث الى الموجد او الحادث
 ولا يلزم منه ان لا يكون ذلك الموجد الحادث محتاجا بل يجوز ان يكون جوهر او حائنا من جملة الممكنات
 على ما تزمه الفلاسفة والى هذا اشار بقوله فان قيل الخ وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء
 الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لخرن في الارض في الاشارة الى كونه من المشهور
 ثم وجه انقطاع الرجاء فيه عن الخلق من حيث انهم عاجزون عن التلبس في جوابه فيضطررون
 الى الجواب الحق الذي هو ما ذكر ولا يخفى في انه ههنا بين ابطاله لا يقال يجوز ان يكون
 مرادهم من الوجود المنفي هو الوجود المبدع كما يرد عليه سياق كلامهم فالحال انه لا يمكن وجود

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان ان الوجود المبدع هو الوجود المنفي

بوجود مبدع وهذا هو زعم الفلاسفة بعينه في كونه الوجود عين الواجب فلا ههنا لاننا نقول
 لما قالوا بانه تعالى مبدع جميع المتعاليات ولا شك ان وجوده الخاص من جملة المتعاليات فيلزم ان يكون مبدعا
 لم يمت لا يكون له ذكر الوجود الخاص وهو ههنا محض بلانزع فمثل الوجوب والامكان اما
 ان يكون من لوازم الذات الخ لا يقلل الحاجة الى هذه المعقولة الزائدة اولها ثانيا واما ان يكون على الآخر
 مخصوص يلزم التركيب وانه بط لا نقول انما احتج اليها لان الخصوصية لا تستلزم عن الماهية في
 الخارج فلا يلزم التركيب الخارجي المستلزم للحال هذا اذا كان الوجوب والامكان لازمين لنفس
 الذات واما اذا كانا لازمين للذات مع الخصوصية فيعلم ان الخصوصية متميزة عن الماهية زائدة
 عليها في الخارج والالامعة للزوم من الوجوب للمجموع ضرورة ان المجموع كمن يرد عليه ان الماهية مع
 الشخص منشاء لكثير من الاطعام والاحوال مع ان الشخص لا يندفع عن الذات في الخارج لان الصادر
 بطريق الاختيار كونه مسوقا بالعدم قيل عليه ان الصادر بطريق الاختيار يمكن ان يردوم لدوام مصوره
 فلا اختصاص بالابدان بالعدم وبشي في البحث في انه قادرا على جواز اثبات حوادثه لاخرها كنعيم الجنان الى
 ان قال وبالجمله فاحدث شيئا في الاولوية ولا ينافي في الاخرية وجوابه فاننا انما ندعي ان كل فرد
 ابدى من غير عكس لان ذاته من دون ملاحظة الغير في انفسه لفظ الملاحظة للباقي بمعنى انه اقل مراتب
 التركيب الذي هو الاحتياج في الملاحظة غير جاز فيكون باعده الا انه يلزم من هذا اعترافه بما رده
 وهو كونه الوجود نفس الواجب اذ لو لم يكن نفسه لم تكن ذاته من دون ملاحظة الغير كافي في وجوده
 فضرورة احتياجه الى ملاحظة الغير الذي هو الوجود والجواب انه الاحتياج الى الغير الذي هو الوجود لا ينافي
 الوجوب بالذات بخلاف الاحتياج الى الغير في الوجود فانه ينافيه وقد مر تمام الكلام فيه وبان كل جزء
 منه الخ هذا الوجه لا ينفى التركيب الذهني والمدعى اعم على ان في قوله فيتعدد الواجب وسنبطله دورا
 لان اثبات وحدة الواجب يتوقف على بطلان التركيب ويمكن ان يقال اثبات وحدة الواجب لا يتوقف
 على بطلان التركيب كما في الوجه الثالث من الوجوه الآتية على وحدة الواجب والمستدل على
 امتناع تعدد الواجب كما في المقصود ببيان امتناع تعدد الجزئيات بعد بيان امتناع تعدد الاجزاء

البحث الثالث انه لا يمكن ان يكون الوجود حقيقة

فصل ثلث
 تنبيهات

يعني ان الحقيقة الواجبة لا يجوز ان تصدق على فرد من اكثر من اقسام الخلق الا كاشوية مثلا
 فلا بد ان لا يجوز ان يتعدوا الواجب ولكونه كالحقيقة منحصرة في شخصه ويشتركة الجميع في مفهوم
 الواجب العارض لهما وان كان حقيقة الواجب في كل منهما مغايرة للآخر كالوجود الخاص للواجب
 والممكن المشتركين في المطلق العارض وتوحيدهما قلنا ان خصوص الواردة في نفي المتشابهة المغلقة
 هما المتشاركين في تمام الحقيقة عما هو اصطلاح الحكيم وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا
 الخ قل عليه ان كونه اخصوية معللة بالماهية او غير ان كان محتضا بتقدير كونها من العوارض لم
 يصلح الجواب دليلا مستقلا اذ كونه اخصوية داخلية فلا يكون معللة لانفس الماهية
 ولا بعينها وان لم يكن محتضا بتقدير كونها معللة وان كان من العوارض او لا فلا يكون دليلا الاول
 تاما بدون هذا الدليل فلا وجه لجعل الاول مستقلا واجيب باننا سلمنا كونه اخصوية معللة
 لم يكن محتضا بتقدير كونها لازما على كلا التقديرين الا ان الجواب يتم باننا قلنا ان كانت من العوارض تكون
 معللة فيلزم اما وجوب الواجب على تقدير تعدده واما الاحتياج المتأني للوجوب فلا يرجع الى الدليل
 الثاني بعينه اذ اعتبر في الدليل الاول كونها معللة على تقدير وفي الثاني مطلقا وكنى بهذا تغاير ولا يخفى على
 ان الكلام هو ان نفي تعدد الواجب بحسب الجزئية بعد نفي التعدد بحسب الاجزاء فتجوز كونه
 اخصوية داخلية ساوقة اصله على ان اخصوية اذا كانت داخلية لا تكون الماهية مشتركة
 فلا بد من التعدد وهو عين المطلب ففرق بين الواجبين باننا في الاول اعتبر كونها معللة على تقدير وفي الثاني مطلقا
 باطلا ايضا تذكر عليه قوله الشارع بالتعيين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة فاعتبار
 النفسية مقابل التعليل لا نقاله كمن يصح ان يجعل دليلا مستقلا وقد ذكرنا ان احتمال اخر لم يذكر
 فيما سبق وهو احتمال النفسية لانا نقول ابراء ذلك الاحتمال مستغنى عنه لا ما وان فرضنا ان اخصوية
 ليست نفس الماهية يتم المطلب لانها اما معللة بالماهية او لا نهى الخ ومعلوم ان احتمال العينية
 لا يتأتى في الوحد بل يقتضيه لزم جواز الوجوب بدون التعيين الخ او روي عليه بان يجوز ان يكون
 للوجوب تعيين خاص وان لم يكن له تعيين الذات والجواب انه لو كان للوجوب تعيين خاص يتبعه ايضا

بمعنى هو ان يستقيم له
 في كل واحد من اقسام الخلق

اشتركة الواجب
 المتعين بين الواجبين

اشتركة الواجب بين اثنين فهذا لا يقدح في المعصوم بل يؤكد ويجارة اخرى جواز الانفكاك
 يستلزم جواز الوجوب بدون التعيين مطلقا اما تعيين الذات فمفروض جواز الانفكاك واما التعيين
 الخاص فمفروض لاشتركة الواجب بين الواجبين والتعيين يمنع الاشتراك بل يستلزم كون
 الواجب ممكنا الخ قيل عليه لم لا يجوز كون وجوب التعيين غير وجوب الواجب وهو مفروض ولان
 وجوب التعيين ان كان وجوب الذات فهو خلاف المفروض اذ المفروض جواز الانفكاك وان كان
 غير وجوب الذات بان يكون وجوبا غير مطلقا فهو لا يدفع المحذور ضرورة لزوم جواز تعيين الواجب
 بدون وجوب الذات فان التعيين اذا كان موضوعا بدون الوجوب فقد لزم وجود الذات المتعين
 بدون الوجوب وهو محال كما ذكره الشارع وان كان الوجوب بالتعيين لزم تقدم الوجوب
 على نفسه ضرورة الخ قيل ان كان التعيين نفس الماهية الواجب والوجوب زائدا كان الوجوب
 المعلول وجوبا بالتعيين الذي هو معللة فيلزم تقدمه عليه بذكر الوجوب فيتقدم الشيء على نفسه واما على
 تقدير ان تكون التعيين زائدا والوجوب نفس الماهية كان الماهية الواجبة معللة بالتعيين الزائد
 فيتقدم التعيين بالوجوب على الماهية الواجبة التي هي الوجوب المعلول بالفرض لكن الوجوب المتقدم
 ح هو وجوب التعيين القائم به والمعلول المتأخر هو الوجوب الذي هو نفس الماهية الواجبة و
 ذلك وجوب التعيين الزائد فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكذا اذا كان الوجوب والتعيين زائدين
 على الماهية لم يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الوجوب المتأخر المعلول هو وجوب الماهية والمتقدم هو
 وجوب التعيين فلا يتم هذه العقدة الا على تقدير واحد من التقادير الثلاثة والمفهوم من سوق الكلام
 اجراء الدليل مطلقا والجواب ان يقال ان وجوب التعيين اما ان يكون ذاتيا او غير ذاتي فان كان الاول
 يلزم المحذور المذكور لان الوجوب الذاتي ليس الا وجوب الواجب الذي كلامنا فيه وان كان الثاني
 احتياج الواجب في تعيينه الى غيره فلزم الامكان المتأني للوجوب واما الجواب بان الوجوب والتعيين
 لا يمكن تازا في الخارج كان وجوب احدهما وجوبا للآخر واما الشارع بقوله ان جعله التعيين
 زائدا فانه يعنى ان الاحوال الاول فيما اذا لم يجعل التعيين زائدا فاطل لان المفهوم من كلامه التعيين

ان جعلنا لا يلزم المحلان وان لم يجعلنا لا يلزم هو المحال الاول فقط فتأمل والله الموفق
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وكذا يلزم عجز احدهما وانما لم يصرح به
ههنا كتنها ما سذكره في الوجه الخامس لان التقدير استقلال كل منهما بالقرينة والارادة
لاننا استقلنا استقلال كل منهما بالقرينة والارادة لكن كون ان يصرف كل منهما بعض القرينة
كما يشاهد ذلك في الشاهد فان الشخصين ربما حملان حجر امكن حمل كل واحد منهما حاحدا
لانا نقول نفرض صرف كل منهما تمام قدرتها في اما ان يقع الحذر والحق قوله لانه التقدير استقلال كل
الح اشارة الى هذا فليتأمل كركم جسم وسكونه في زمان معين اشارة بقوله في زمان معين
الموقع ما يتوهم من ان اخلو عن الحركة والسكون جازي كما في آة الحوادث وعجز من فرض قاردا
يقول فيه حيث لانه يجوز تخلف مراد الله به عند المعزلة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم
والجواب عنه ظ وذلك لانهم انما يجوزون التخلي في افعال غيره لاني افعال نفسي والبعث فيها
لاننا ارادة حركة الجسم ارادة لفعل غيره اعني الجسم لانا نقول حركة الجسم ليست فعلا
اختياريا للجسم فم انما يجوزون التخلي في ارادة لفعل غيره الذي هو فعل اختياره كما علم
في موضعنا وانما يقال ان المشية عندهم نوعان مشية وروحية نفوس الى اختيارهم
على ما صرح به في شرح الكشاف فالعجز واقع في الاول اذ لم يحصل المراد ويقدر الكلام على ذلك
فكذلك ههنا منتهى احتمال الارادتين لا يقال صرح في شرح العقائد في هذا الموضع بانه
لا تقاد بين الارادتين بل بين المرادين والظن من نفي الصناد وجواز الاجتماع لانا نقول المراد
من الصناد المنع التقاد بالذات والتقاد المعنوم ههنا التقاد بالعرض ونقول الكلام مبني
على التسليم يعني على تقدير امتناع اجتماع الارادتين سم المط ايضا لانه اذا امكن كل من الارادتين
على حدة وفرضنا تعلق كل منهما باحد الضدين يعني ذلك الى اجتماع الضدين وانه محال ونفرض
الدليل بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما وجبه فانه من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى
الارادة والذات وانه محال والحاصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هي

سبب اجتماع الارادة بالذات
والاخرى بالمعنى المعنوم
فانما هو التقاد المعنوم
والذي هو التقاد بالعرض
وهو الذي هو التقاد بالذات

واجيب

واجيب باننا عرض السلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقص ولا غنى عليك ان هذا الجواب
لا يناسب تقريره ههنا وفي شرح العقائد الجواب عن النقص ان يقال انه لا يمكن تعلق الارادة
بما وجبه ذاته ضرورة ان ما وجبه الذات يكون قريبا وتعلق الارادة يقتضي حذو ما وجبه
امتنع عدم ولهذا المقام يتم سياقي ان شاء الله نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين
وجوه المصالح قبل ما عاين ان يمنع المكان استواء الضدين في جميع المصالح اجيب بان كل عاقل مجرم
من نفع استواء الضدين لا يقتضي لذاته عدم فكونه ممكنا غاية ما في الباب انه لم يثبت بالدليل
وجود مثل هذين الضدين فلا حيزا فان العرض يكفينا ولذلك التحم لفظ فرض وانما حيزا بان
اقتضاء الذات عدم قد يكون نظريا كما في شركة الباري المتمنع لذاته مجرم العاقل لعدم الاقتضاء
بجواز ان يكون للمفعول عن الدليل وهذا البرهان يسمى برهان التمايز واليه الاشارة
بقوله تعالى في قوله تعالى انما هي الى برهان التوارد لا الى برهان التمايز وعلى التقرير كما يمكن
الاشارة الى برهان التمايز كنه ضفي والجواب اما عن تقدم الاشارة الى برهان التمايز فهو ان الآلة ظاهرة
في التوارد فتقدم الاشارة الى التمايز اهتما بما بين الاشارة اليه وما عن حذو الخفاء فانه لا يخفى
في ان الآلة في قوة قولنا لو تعدد الآلة لم يكن احدهما من ارادة ضو ما ارادة الآخر والزم عجزه في ان
اراد احدهما ابتداء السداد والارض مثلا واراد الآخر فانهما او اراد احدهما بتدبير البعض و
الاخر عدمه لزم التمايز والتعاقب فلم يقو بالابتداء اصلا والبتقاء لا يتصور بدون الابتداء على ان
المدعى هو الاشارة لا التصرح اما الاول فلان من شأن الآلة كمال القرينة ومقدمات هذا
التقرير وان عرفت في الرابع وظاهر ان المقصود بيان الاشارة بالاية الكريمة الى برهان التمايز
لا تقرير الدليل على حدة لاننا كمال القرينة لا ينافي تعلقا بحسب الارادة وما وجبه يكون للقرينة الاخرى
مدخل كما في افعال العباد عند الاستدراك الحق الاسخاني وكذا يمكن اختيار الثالث بان يرد احدهما
الوجود بقرينة الاخرى ونفوض بارادته لكون الامور الاخرى لا ينجب اما عن الاول فيما مر من قوله

برهان التمايز

لا يلزم

لان التقدير يستقل كل واحد وامام اختيار الثالث فلان ارادة احدهما الوجود بقرينة الاخرى
غير تكس توجب بلا مرجح وكذا القويض الامور الى الاخر من احدهما دون الاخر في قوله
فلما اشار الى الجواب ايضا لان ما ذكرنا فيما اذا قصد الى الجواب معناه في الكلام هنا
ان يكونها بعد ما قصد الى الجواب فان قلت هذا ثابت في الواحد مع تعلق ارادة البعض
دون البعض قلنا مرجح في الشرح في قوله قلنا عدم القرينة بناء على تنفيذ القرينة الى وجه
الاخذ لا في السادس لو وجد السمان في قيل عليه ما فيه من العجز والترحيل المذكور في
الوجه الرابع والخامس فالتعريف ثانيا لذكر الجواب عنه فان العجز والترحيل المذكورين
هنا غير ما ذكر في الرابع والخامس وذلك لان المذكور هنا على تقدير الاختلاف بخلاف ما ذكر في الوجهين
ومجرد الاشتراك في التوارد لا يستلزم الاستغناء لان غاية استلزام الوجوب الوحدة
في الإشارة الى ان التوارد لا يلزم الامكان مطلقا كما في اثبات التوحيد من ان لزوم الامكان بعض
المحتملات ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبر العالم الى لا تعال تدبر العالم ليس من الخواص
التي لا شأن فيها اهل الاسلام فان تدبر شطر الحوادث مما شاع فيه المعتزلة مع انهم من اهل الاسلام
لانا نقول لما كانوا قائلين بان الاقدار والمكنين من الله لم يكن لهم التدبر الكلي لا تعال يجوز ان يكون
المراد تدبر جميع حوادث العالم لانا نقول اذا كان تدبر البعض غير تدبر العالم هو زعم المعتزلة لم
كن تدبر الكل اليه كما لا على الوجه الذي قلنا وبعض الاصنام ذكر لفظ بعض لا يظهر له
وجه واضح اللهم الا ان تعال المراد اجسام الافلاك واما العناصر فانها هي من العقول والافلاك معا
على ما يشير اليه قوله اليها والافلاك وهم الجوس القائلون المعنوم من هذا الكلام ان لا يكون
الجوس من الوثنية وقد صرحوا بانهم منهم ويمكن ان تعال الجوس ليسوا من الوثنية القائلين بان
العالم الهيم نور الى ولا يلزم من عدم كونهم من الوثنية المحض صيه ان لا يكونوا من الوثنية مطلقا
ومعنى الكلام على ان الوصف في الشئ هو تخصيص وفي الجوس للبيان والكل متفقون على
نفي تقدير الواجب المراد من الكلام اهل السنة والمعتزلة كما يشعر به السياق وليس منهم الغلاة

فانما وجه التوحيد

كذا في شرح المواقف

لا نعلم

لانهم يزعمون تقدير موجد الجسم على ما من من صيغهم فلا معنى لقوله هذا والموجد للجسم
ان لم يقدّر على دفع الشرر هذا على تقدير ان يكون الشرر حادثا من بؤقاة واما على تقدير
ان يكون قد اكبر وان قدوم قدره الخير على دفعه لا يعجب العجز وانما يلزم ان لو امكن دفع الشرر
وهو كونه واجبا بالعرض لا بدفعه برفع الغير كما اذا كان واحدا اللهم الا ان يكون او للشيء في العبارة
واما الاصنام فلا خلاف في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا الى يرد عليه انه على تقدير كونها
طلعت لا بعد في اعتقاد الناس على ما يغيب قوله القوة الا ان كان فان تخرج القوى السماوية
بالارض لا بعد ان يغيب اثرها ما هو زعم بعض العقلاء والجواب ان المنفى هو اعتقاد كونها
مؤثرة في عالم العناصر والقابل بالطلسمات لا يعتقد كذلك وانما يعتقد ان له اثر مخصوصا
لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والعقل ووجودية الى لا تعال قد حقت في الحكمة
المشرقية ان الاجزاء العقلية للمركب الخارجي هي تلك الاجزاء الخارجية بعينها حتى ان اريد تعريف
البيت المركب من الجدران والسقن احتيج الى اخطار الجدران والسقن لان يلاحظ اجزاء وراة
لكل لانا نقول معنى ذلك ان الاجزاء العقلية ليست ما خوفة من الخارجية بل في مثل كون نفس
لكل المأخذ اجزاء عقلية واما اذا اخذ العقلية من الخارجية في تصور الاجزاء العقلية
المغايرة للخارجية وان كان يلزم ان يكون للشيء حقيقتان معنى ما به الشيء هو هو على الوجه
الذي حقت في حث الماهية ولا بد ان يكون ذلك الشيء بسيطا بالنسبة الى تلك الاجزاء او
ليست تلك الاجزاء اجزاء في الخارج ايضا ويريد تحقيق المقام في حث الاجزاء ومن ههنا
لجعلون الصفات العدمية بذاتها اعراضا ههنا حث سيالي ان شاء الله في حث الارادة
فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك المحض فان قلت الواجب يمكن ان يوجد
المخصص فلا يلزم الاحتياج كما اذا لم يكن جسما وكون ارادة مخصصة قلنا معنى الكلام
على تماثل الاجسام وقد اعترف الشارح في الجواهر بان هذا اصل بيتي عليه كثيرا قواعد
الاسلام لا مكان الخلاء والمستغنى عن الواجب الى قيل عليه لا يلزم من استغناء عن
التمكن

ما لا يكون المراد دفع الشرر
من حيث انه شرر منه

م. 1

من حيث انه يمكن استغناؤه عنه مطلقا الا ان البس يستغنى عن تلك الباني
 فيه ولا يستغنى عن وجوده واجاده والاستغناء من وجه مخصوص لا يستلزم الوجوب
 الذي هو الغنى المطلق والجواب ان الممكن محتاج الى الواجب في جميع جهاته فلو استغنى الكائن
 عن الواجب في بعض الجهات يلزم وجوب المكافاة لولا ان يمكنه ان يستغنى في جميع
 جهاته قاله ايضا وفي تفسيره لقوله تعالى الله الصمد ان كل ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته
 او على ان الوهميات تعني ان دعوى الضرورة ما مع العلم بعونها فيكون مكافاة وعناد
 واما بدون العلم فيكون سبب اشتباه الوهميات بالاوليات مع تبينها من حقيقة
 على التنزيه المطلق عما هو من سمات المحدث في انشائه الى دفع ما يورد على قوله كان الاسباب
 خطاياتهم وهو ان الكتب السماوية والاحاديث النبوية ليست خطا باللعنة فقط بل لهم
 وللخاصة معا وتقرر الجواب ان تلك الكتب والاحاديث يشتمل على حظ العامة والخاصة اما
 العامة فلهذا والخاصة فللنظر الى التبينات الدقيقة ولو عكس الامر لغات حظ العامة بالكلية
 ثم لا يخفى ان اقامة شعائر الدين لحفظ العقائد ليس بواجب لكل احد بل على سبيل الكفاية
 ففهم البعض التنزيه المطلق عما هو من سمات المحدث لكني بل من جهة ان السماء قبل
 الدعاء ولذا ترفع الايدي اليه وفيه اشارة الى ما هو وصف للدعوى من الجلال والكبرياء
 فان قلت قد ورد في الحديث انه لا يرفع الايدي الا في سبعة مواضع ورفع الايدي في الدعاء
 ليس منها اجيب المراد بالرفع لا سوال شي من الامنية من مواضع الاماني والاصح انه لا
 يرفع الايدي على وجه السنن الاصلية التي هي سنة المدين الا في تلك المواضع ورفع الايدي
 في الدعاء من الاداب كذا في النهاية لان المماثلة انما يلزم لو كان في هذا المكان مستغنى
 عنه بتحقيق معنى المماثلة فان المماثلة هي الاتحاد في الذات والحقيقة لا المشاركة في بعض الاوصاف
 وان كان على التساوي اللهم الا ان يقال ان اقل مراتب المماثلة المشاركة في وصف على ما قال به
 البخاري من المعزلة ولم يوجد وعند جمهور المتكلمين المثلان هما المشتركان في جميع صفات النفس

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

او ان له اسما لا يعلم غيره فيكون المراد من الماسية الاسم وحقيقته ما قد يكون سؤالا
 عن الذات والحقيقة ويسمى ما الحقيقة وقد يكون سؤالا عن الاسم فالاول ناظر الى الاول
 والآخر الى الثاني ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن انما زاد هذا في نفي الاتحاد لان ما
 سبق في امتناع اتحاد الاثنين غير تام عما ذكره هناك فلو اقتصر هنا يلزم بناء الدعوى
 العالية على الشبهة الواهية فان قيل هذا ايضا غير تام لان معنى الوحدة على ما تضمنه العلامة
 الشيرازي هو زوال وحد كل منهما مع بقاء هويتهما وعروضي وحد واحد لهما ولا يلزم
 من الاتحاد بهذا المعنى كون الواجب ممكنا او بالعكس ضرورة بقاء الهوية الى مشاء الوجوب
 او الاتحاد قلنا هذا التحصيل مردود لان بقاء هوية كل منهما وعرضي وحد لهما قيام عرضي
 واحد محليين مختلفين وهو ضروري للاتحاد لا يقال الوحدة العارضة قايمة بالجمع لا بكل واحد
 فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما معروفة لوصف لكونها موجودة
 وهوية الاخرى لوصف اخر فالاتحاد بحسب التركيب ولا نزاع فيه وليس من الوحد في
 شيء ان الحال في الشيء يقتضي الية في الجملة وذلك لان الحلوه هو الحصول على سبيل التقييم
 واما التفسير بالافتصاح الناعت فمنها ايضا يقتضي الافتقار ضرورة ان الناعت تابع لمفعول
 مقتضى الية لحوال ان يوجب ذاته ذلك المحل فيه انه يلزم قدم المحل ولا يقل به احد الجواب
 ان الايجاب لحوال ان يكون بشرط حادث وفي قوله والاثار عن المؤثر اشارة اليه لان الاثر انما يقال
 في الحادث مع عدم احتياجه في ذاته اليه قيل عليه عدم الاحتياج الى المعين لا ينفي الاحتياج
 مطلقا ولا يخفى ان المفهوم من كلامه هو المكان المعين وبدل عليه قوله فاما مع وجوب ذلك فان
 لفظ ذلك يدل على المعين وايضا الكلام على تقدير حيزان المحل فالاحتياج الى المطلق ينافي ذلك
 انما ان في الحلوه في الغير ان لم يكن صفة كماله او فان قلت هذا جاز في صفاته الذاتية
 ايضا فيلزم ان لا يتصف بها قلت انها صفات كماله انشاء كمالها من الذات والحلول في الغير ان كان
 صفة كماله تكون ناشئا من الغير الذي هو محل فهمنا استكمال بالغير بمعنى كونه الغير صفة كماله هنا

الا انه يدور عليه ما مر في بحث ان النظر
 الغاصد هل يغني الجمل فان ما ذكره هناك
 ينافي هذا مست

لان المطلق لا يكون
 لازما لاجزاءه

استكمال بالغير يعني كون الغير سببا للكمال وكما بينهما ولمزيد تفصيل ما ان شاء الله
 الرابع لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقولة لا لا تقال قدر في اول الوجوه ان طول
 الشيء في الشيء اعم من ان يكون حلو في جسم في مكان او عرض في جوهر الخ وهذا المعنى المذكور
 اعني حصول العرض في الحيز يتبع حصول الجوهر ليس واحدا منها لانا نقول ممنوع بل هذا معنى
 طول العرض في الجوهر لا يقال الحلو في الجسم كان يتم حلو الجسم في المكان والصورة في المادة
 فكيف صح ههنا ان يقال المعقولة من الحلو باتفاق العلماء لانا نقول بجواز كونه هذا المعنى اتفاقا
 وما ذكرتم فتلغا فيه فلذلك قال هنا باتفاق العلماء الا ان المتكلمين لا يقولون حلو في الجوهر
 فيما لا يقولون اتفاقا بها فاما في جميع اجراءه فيلزم الانقسام الخ وقد يقال بجواز كونه
 في المجموع من حيث هو مجموع وهذا كما ان الوصف وصف يوصف بها امر متقسم كزيد مثلا ولا
 يلزم من انقسام المجموع انقسام الوصف وهذا هو معنى الحلو الجوارى الا ان المتكلمين لا يقولون
 بالحلو بهذا المعنى لم يتعرض له او مل الى ان الصفات نفس الذات فان قلت كان الظاهر
 ان يقول الى ان الذات نفس الصفات لبست كونه الواحد ثلثة على ما هو المدعى قلت لما كان
 المقصود بوجوب كونه الواحد ثلثة لا بد من الوصف والعقد فاعتباراه العلم الحديث بالواحد
 صار واحدا من حيث ان المتحد ثلثة صار ثلثة ومن هذا التقدير يدفع ايضا ما يقال انه لو قطع
 النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد لقولهم بالقرابة الثلثة فلما تم بحلوه العدة رابعة
 الى الحيوة الخ لم يذكر رجوع صفة الكلام الى ما ذال لان رجوعه الى العلم مما ذهب اليه بعض
 المسلمين ايضا لا معتزلة ولهذا بعينه لم يذكر رجوع الارادة الى ما ذال فان اكثر المعتزلة على
 ان الارادة هي الداعية وهي العلم بالتملة الفعل او التركة على المصلحة ولهذا يدفع ما توهم
 ان فيه جهالة ايضا لانه لم يذكر الكلام ولا حاجة الى ان يقال في جوابه ان فيه تعقيل الجبرالة والعرض
 ذلك فلا جهالة وطريق الانقلاب الى قوله حيث صار الاله هو المسيح يرد عليه ان
 الكلام في اتحاد اقنوم الكلمة بمسح فاني يلزم كونه الاله هو المسيح اللهم الا ان يقال انهم

يزعمون ان الثلثة واحدة بناء على اتحاد الصفة مع الذات فاقاد واحدة فيما بغير ما يستلزم
 الالهية لذلك ونحن على ساحل اليم الخ اشارة الى انه يتكلم بالشرح فلا تجاوز عن
 دايمة وهذا المعنى ما مر عليه الشيخ الكبير رحمه الله في بعض مقالاته قائلا جرت حرا والابناء
 في ساحله وذكر لانهم ما ترون بالتكلم بالشرح وارشاد الناس اليه فلا بد لهم من القرار في
 اساطير والآب بعد المنا سبة بينهم وبين الخلق فيبطل فائدة البعث فليس فيما ذكره الشيخ
 بيان بجحانه على الابناء بل الامر بالعكس الى ما حدث ثم فني بالقبليية الخ فانه قبل حدوث
 ذكر الحادث كان قبليية وفي حال حدوثه معية وبعد فناء بعدية ولو سلم لجواز كونه
 القدم شرط او الحوادث مانعاير وعليه ان الكلام في امتناع اتفاق الواجب بالحادث فعلى بعد
 ان يكون الصحيح كونها صفة وعدم الاتفاق لغرض الشرط او لوجود مانع لم يلزم امتناع الاتفاق
 بل الامكان وعدم الوقوع بالفعل لما ذكره اللهم الا ان يقال المراد الامتناع مطلقا ذاتيا او غيرا
 لكن المفهوم من احتياج المانع هو جواز الاتفاق الذاتي المقابل للامتناع الذاتي الا ان
 يقال الجواز اعم من الوقوع فنفية يستلزم نفية فلهذا اقتصر واعليه في الاحتجاج بتغير
 في الواجبية او تانز وانفعال عن الغير الخ الظ من التغير في الواجبية هو غير وجوب الواجب
 بان لا يكون واجبا ثم وجب او بالعكس فان قلت الواجب عندهم جميع ما يمكن له حاصل بالفعل
 لذاته فليس له كمال متفق فكيف جاز كون صفة متلاحقة الافراد قلت سلمنا ان الواجب جميع
 كماله حاصل بالفعل ولا كمال له متفق الا ان هذا المعنى حاصل ايضا في اتفاقه بالحوادث لان الكمال
 بالجوهرية هو الامر المشترك بين الافراد المتلاحقة لا يقال الامر المشترك قد تم فلم يكن الواجب
 متصفا بالحوادث والكلام فيه لانا نقول سلمنا ان الامر المشترك قد تم الا ان اتفاق الواجب
 انما يتصور بتمام الافراد طارئة بذاته تعالى فيحفظ ذكر الكمال الكلي بتلك الجزئيات بقى ههنا حيث
 وهو انه اذا جاز غير الواجب من ذاته فلا يتم استدلال الخليل صلوات الله عليه بقوله لا حب
 الاولين على ان المتغير لا يعلم ان يكون الاله وذلك لان المغير لا ينافي الالهية جواز ان يكون من ذات

فان احتجوا بان مقامه لا امتناع الذاتي
 فنعم منه ان مذهب الخصم هو مجرد الجواز

نقد في الآيات ما يدل على انه من الغير ولكن ان قال ان ذكره من غير ان يكون حسي وهو قوة
 فليس في الآية ما يدل على انه من الغير ولكن ان قال ان ذكره من غير ان يكون حسي وهو قوة
 فليس في الآية ما يدل على انه من الغير ولكن ان قال ان ذكره من غير ان يكون حسي وهو قوة

استفاد منه ان مثل هذا المتغير لا يصلح للالوهية وان لم يكن من صفات الكمال امتنع انما
 الواجب هذا اول من تقرير بعضهم وان كان صفة نقصه وذكره لا يلزم من عدم كونه صفة كمال
 كونه صفة نقصه واما تقرير الشارح فاعلم ان هذا وذكره لا يلزم من عدم كونه صفة كمال
 للتنزيه وذكره لا يلزم من كونه صفة كمال فلو لم يكن الحادث صفة كمال امتنع انما
 البارى به لا كونه صفة نقص بل لعدم كونه صفة كمال وبسبب الكلام على ان غير الحادث بشرط
 الحوادث والا فلا خلاف في المكان وجوده في الازل مراده ان عدم استلزام ازيله جواز الحوادث
 جواز ازيلته انما يشاء من ملاحظة وصف الحوادث مع ولا يفرض ذاته من غير اعتبار وصف الحوادث
 لا ينافي وجوده في الازل او الهمان في الازلية هو وصف الحوادث اعني السبوقية بالعدم وبما هذا
 ان دفع ما يتوهم من ان اعتبار مجموع ذات الحادث مع وصف الحوادث داخل في الستة مع امتناع
 وجوده مطلقا ضرورة ان الحوادث امر اعتباري يستحيل وجوده والمركب منه ومن غيره كونه
 متمنا ولا يخفى عليك ان اذا جاز ازيله الحادث نظر الى ذاته لا يمتنع ذكره بالنظر الى وصف الحوادث
 لما عرفت فيما سبق ان ما يكون ممتنا في ذاته لا يكون متمنا بالشرط ضرورة امتناع الانقلاب
 وامتناع كونه الامكان غيرا وقيل لا ينفع ولا لعل ووجه ذكر انهم لما زعموا ان الصفات
 غير زائدة على الذات لم يحتج الى علة كالذات ومن قال كونه على حاله هي اخص صفة فلعلمه نظر الى
 التقدير الاعتباري امر زائد على الذات موجود فيه التوهم في موجوده باعتبار الامر فان
 قلت النسبة من الامور الاعتبارية لاسيما الامور الموجودة قلت المراد من الوجود هو الوجود بالباطل
 لا الحلي واليه شارح بقوله موجود فيه ان في الذات معنى انما يتسبب اليه ولو بالتأويل وقد
 عرفت ان لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة الى اشارة الى حقيقة ميله الى الاعتزال وذكره لا
 لا يلزم من مجرد اثبات العالمية ميله الى الاعتزال جواز ان يرد بالعالمية العلم بان يكون العلم عند
 نفس التعلق والاضافة على ما صرح به الامام في المباحث الشريفة في الفصل السادس من مباحث

لان الازلية متنافية مع السبوقية بالعدم

العلم ثم قوله ليتوقف بثبوت العلم ان اراد به البثوث في نفسه فغير مسلم بناء على
 ان الاضافات غير موجودة في الخارج وان اراد البثوث لغيره فهو لا يتوقف على بثوث العلم
 في الخارج والبثوث الذي يقول به الامام رحمه الله نعم يتوقف على عتق العلم والتميز لا يستلزم البثوث
 على اصل الاشاعة بناء على ان الاعداد متميزة اللهم الا ان يكون هذا ايضا مبنيا على اصل الاعتزال الا
 انه لا يرد في ذكر الشارح لان مقصوده مجرد نقل كلامه دفعا لكون العلم عبارة عن الاضافة على
 اصله وبانه لا اختلاف بين الحكم ولا للصفات في هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا كان
 الاختلاف بين الصفات في الشاهد والغائب العوارض مثل القدم والحروث واما اذا كان الاختلاف
 بالحقبة مثل الحيوة فانما في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي واما قوة تقفح ذكره ولا ذكره في حق
 البارى به فلا يتم الاستدلال بالشرط العالمية في ان هذا الحيوة الجواب ان يقال ان شرطية
 الحيوة للعلم من حيث كونه صفة محلي للعلم ولا اختلاف في حيوتها وحيوة البارى به فيما يتعلق
 بالمعقود فنثبت ان في الواجب حيوة بالمعنى الذي ذكرناه وان كانت حقيقة محالفة حقيقة الحيوة
 في الممكن احرى ان لا تكون محل تلك الصفات على الذات مغيرة الى هذا المحال انما يلزم في دعوى
 اتحاد العالم وخوفا بالذات واما في دعوى اتحاد العلم بالذات كما هو معتبر الكتاب فلا وجوبه ان شاء
 افاودة حمل الصفات على الذات اشتمالها على معان زائدة على الذات وادلا زائدة فلا فائدة
 قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي الذي يريد عليه ان السائل لم يدع الاتحاد في الذات في جواب
 هكذا بل انما ادعى الاتحاد في الوجود على ما يدل عليه قوله ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود واما
 قوله الا يرد فانه مجرد تنوير وانما الاستبعاد في ان يكون شيء محورا باخر مع مغايرة له في العنوم من
 غير نظر الى الاتحاد في الوجود او في الذات والجواب ان معنى الاتحاد في الذات والهوية والوجود على
 ما مر في البحث السادس من مباحث الوجود هو ان يكون ماصدا على عنوان الموضوع هو
 بعينه ماصدا على عنوان المحل على ان الاتحاد في الوجود بان يكون وجود الحق وجودا له ولفظاته
 باطل عند المعتزلة وفي اعتراف بخايرة حقيقة الصفة طعنة الذات بما يتبين ان لا غاية في الوجود

الا ان يريدوا من الاتحاد في الوجود ان
 ليس حقيقة الصفة مغايرة في الخارج حقيقة الواجب

فلا بد ان يكون المراد من الاتحاد هو ما ذكرناه فعلى هذا نفخ قوله فان قيل انما يلزم لولم تكن الذات
مع الصفات الخ سوهب ان لم يصح ما ذكر من الاتحاد في الذات والتغاير بحسب المفهوم والحققة
ضرورة ان ليس الكلام في المشتقات بل في المأخذ فلم لا يجوز الاتحاد في الذات مع التغاير بال
بدون ان يكون التغاير في المفهوم ان هذا العور من التغاير كلف في دفع المحال المذكورة كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم الخ فان قيل لم يلزم بحسب كون الذات نفس التعلق بل الان لم
منه كون الذات نفس العلم من حيث التعلق بالمعلوم فكنا ما قلنا قولنا الذات من حيث التعلق بالمعلوم
علم ان التعلق نفس العلم ولا يفيد كشيء بالتعلق الخ جواب دخل وهو ان قال سئل
ان ما أخذ الاشتقاق معنى وراء الذات ولا يلزم منه كون امر موجودا قاطبا بالذات لجوان ان يكون
فكر عبارة عن التعلق هذا وما جوابه ما مثل العلم والعدة ليس من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان فيرد عليهم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافية محضة ولا شك
ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من التعلق الحقيقية وان لم
يكن علم الممكن كذكر دعوى مجردة بلا دليل فلا بد من التمايز من خصوصية بها يكون احد
التعلقين علما والاخر ضرورة لا يقال التمايز الاعتباري بين التعلقات يتم بالتعلق بالمعلوم ومقرورا
ومراد غير ذلك لا نقول ان امتياز المعلوم والمعدور يتوقف على امتياز العلم والقدرة فلو توقف
الامتياز على ما دار لا يقال للمعلوم والمعدور تمايز قبل تعلق العلم والقدرة ضرورة ان الاضافة
يتوقف على تمايز المضافين لا نقول ذلك التمايز لاكن لانه بذكر الاعتبار كما يصلح متعلقا للقدرة يصلح
متعلقا للعلم ايضا فلا بد من تمايز اخر نعم يمكن ان يقال لم لا يكتفى التمايز باعتبار صلاحية المعلومة والمعدورة
وهو المراد بالمعنى الزيد على الذات وذلك لان حصول كلامنا ان في كون الذات علما لاكن مجرد
تعلق الذات بالمعلوم بل لا بد من امر اخر وراءه سواء كان العلم هذا المجموع على ما يستفاد من قوله
بما يكون احد التعلقين علما الخ وذكر التعلق التمايز بينه المطلوب فلا يضرنا كون الخصوصية
داخلة في العلم ونظائره او خارجة فيجب تاويله لا يقال قد حكم انما بان النصوص الدلالة

بما يشتمل على ما يشتمل عليه

بما يشتمل على ما يشتمل عليه

على اثبات العلم والقدرة حيث لا يخلو التاويل من وجوب التاويل ههنا لا نقول عدم احتمال
التاويل بالنظر الى اثبات العلم ووجوبه بالنظر الى الانزال بالعلم لا اليه نفس لانه اما ان لا يكون
سما لا يكون نقصانا بل لا يقال قد مر قبل هذا في حجة المناهضة على امتناع اتصاف البارئ تعالى بالحدوث
بان كل ما يتصف به البارئ تعالى يلزم ان يكون صفة كمال فكيف كان ان لا يكون ما يتصف به كمالا ولا
نقصانا لا نقول الاعتراض انما هو على قوله تنزههم عن النقصان فلو قال ان لم يكن صفة كمالا يجب
تغيره لان كل ما يتصف به البارئ تعالى صفة كمال لم يتم الجواب ويتم الاستدلال قال صاحب البحرة
وكذا تغايرهما بالشيئين الخ الفرق بين هذا التفسير وبين التفسير السابق اعلى هما ذاتان الخ
اذا ذكر التفسير لا يصدق على الكل والجزء ضرورة ان الكل ليس ذاتا بالنسبة الى الجزء لان المراد من الذات
هنا استقلال بالمعنوية فكل ان الكلام لا يستقل بالمعنوية بالنظر الى الجزء وان يكون العشرة
بدونه وذكر لانه لما كان الواحد من العشرة مغايرا لكل واحد من افراد العشرة يلزم ان لا يكون جزءا من
العشرة والا يلزم كونه مغايرا لنفسه وان لا يقال لاحاجة الى هذا التعلق لان الواحد من العشرة
اذا كان غير العشرة والغير ان يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم جواز انفكاك العشرة عن الواحد
لانا نقول معنى الكلام على تفسير الغيرين بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لا بالذات
مكن انفكاك احدهما عن الآخر وتوهم بعضهم ان فيه تعقيفا وذلك لانه لا يوجد شيء ليصح ان يعلق
عليه ان يكون وعطفه على جواب لواعي صار غير ظاهر لان جوابه لو لا يصح ان يكون اسمنا نعم يصح ان
يكون كلمة لسمية والحق انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله غير تغيب وان لا يكون معطوفا على صارت قد
لزم والمعنى يلزم ان يكون الخ ونظم غير عزير في كلام الشانج وقد سبق وذكر الخ يرد
عليه في يلزم ان لا يكون النطورية كافرين لانهم انما قالوا بالاتحاد اقنوم العلم بحسب السمع
بطريق الاشارة كما اشارت الشمس من الكوة على بلور وقد سبق ويمكن ان يقال سئل انما يلزمهم
الغير بقعود الآخرة الا انهم كافرين لانهم انهم البنوة اعني بنوة بيتنا على الصلوة والسلام
ولما لم يتم به البقاء يرد عليه انه لا يستحال في قيام صفة الشيء بغيره مما يتعلق بها الا ان كان شاعرا

بقولهم

وإن في العلم حكما

الحكمة في العلم

جوزوا قيام المكان الشيء قبل وجوده بالفاعل والحكماء جوزوا قيامها بآدمه ويمكن ان يقال
المتكلمون لا يجوزون قيام صفه الشيء بغير موصوفه وتجوز لهم قيام المكان الشيء بالفاعل الزمى
بغيره اذا جوزتم قيام الصفه بغير الموصوفه فليجوزوا قيام الامكان بالفاعل لا بالهيولى ليلزم
سبب المادية واما ان يكون مخالفا لها وليست كذلك مخالفا لم لا يقال سلمنا ان ليست
المخالفة أشد من مخالفة قدر العباد الادامه لان حقيقة قدرة البارئ لا غير متناهية في الحقيقة
لقدرة العباد جاز ان تكون قدرة تامة صالحة لخلق الاجسام دون قدرة العباد اذ لا يجوز ان
احكام المخالفات لانا نقول المخالفة اعم من ان تكون باعتبار الماهية او العوارض فاذا كان حقيقة
قدرة تامة صالحة لخلق الاجسام دون قدر العباد يكون المخالفة اشد كالوجودات عار ان
المتكلمين فان وجوده تامة قدوم وجود الممكنات حادث لا يقال الوجود معوله بالتشكيك والمعوله
بالتشكيك فانه عارض لانا نقول قوله عار ان المتكلمين اشارة الى جوابه فانه قد مر في البحث
ان من المعترض ان كان الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة فخلق بالعبود والافاقات الخ
ان في الفعل مصلح ومنفعة مثلا انا قاله مثلا لجواز ان يكون اعتقاد ان في الترك معسرة واعيا
الى الفعل ولشئ ذهبت الى ان ترك المعسرة مصلح فبقوله يجوز ان يكون مجرد المصلح او المنفعة
واعيا وهذا بناء على ان ومنفعة عطف على مصلح بالاول ولا باو يستدل بالبارئ بلا واسطة
الخط ان المراد من الوسطة اعم من ان يوجد ممكنا وذلك الممكن اخر على ما يراه الفلاسفة في سلسلة
العقوله او يكون الممكن شرط في حدوث ممكن اخر في نقاله لا يمكن الاستناد الى شيء بلا واسطة بهذا
المعنى ضرورة ان الاستناد بسبب العزلة والارادة فكون الاستناد بالوسطة الهم الا ان يقال المراد
الواسطة الحادثة على ما ترمع الفلاسفة في ضرور الحوادث عن الموصوب وقد يقال المراد من الوسطة
هو الاول واشتراط الحوادث لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه ضرورة ان تسلسل الحوادث
يستلزم قدوم المطلق على المنفصل ان شاء الله تعالى ويكون في سلسلة معلولة قدوم مختار يستند
اليه الحوادث قد يتوهم ان معنى استناد هو حدوث العالم بجميع اجزائه بعينه ويكون ذكره مع ذكره

استغنى

استغنى عنه وليس شيء لان استناد قدوم مختار يستند اليه الحوادث مع وجود قدوم مختار
غير مستند اليه الحوادث فلا يستلزم حدوث العالم جميع اجزائه وان كان اثبات ان العالم
حادث بجميع اجزائه يستلزم وانه منزه في نفسه ولم يلزم يلغى اليه صاحب الواقف وجعله
مدرجا في اثبات حدوثه مألوف ذات الله وصفاته فان لم ينسب اليه قدوم قبل علمه كان
الانسب ان يقول فان لم ينسب اليه قدوم وانتهى بوسطة صفات لا تنهاه والجواب ان يقال
المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تكون اما احتمال التمسك في الحوادث
القائمة بذاته كما اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقتين الخ
لان الكلام في قاعدية القدم الذي ينتهي اليه الحكم هذا انما يتم اذا كان اثبات الصانع بابطال الدور
والتسلسل واما في الطرف الاخر فلا يتم ذلك الا باثبات القاعدية الا ان الشارح لما رجع جميع
الطرق الى ابطال الدور والتسلسل قال ما قال مع ان التالى في كل من الاولين عيبا المقدم
منسوخ فان المقدم في الاول عدم وجود الحادث التالى في الحادث والغاية بينهما ظاهرة التمسك
الا ان يكون المراد من النفي الانتفاء والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالى عدم الاستناد
والعدم المضاف الى الاستناد متعدي التمسك الا ان يكون مصدرا من المجهول كما في مقدم الاول
واعلم ان هذا الاستدلال الخ قاله الشريف رحمه الله في شرح الواقف المراد الاستدلال الذي اشار
اليه بقوله وان ثبتت قلت الخ ولعل هذا هو الاقرب الى الصواب مما فسر في هذا الكتاب لان الطريقة
الرابعة في التقرير الاول لا يتم الا بالامر الاول اذ لو فرضنا تمام الطريق لك لا يلزم الخلق لجواز استناد
الحادث الى الموصوب يتعاقبه حوادث لا تنهاه قائمة بذاته والمفهوم من قوله انما يتم باحد
الطريقتين ان بكل واحد من الطريقتين بدون الاخر يتم المرام الهم الا ان يقال ان الطريق التي التزم
واشار اليه بقوله كما زعمت الفلاسفة لا يقال اذ فرضنا تمام الطريق الاول لا يلزم الخلق ايضا
لجواز ان يكون الحوادث المتعاقبة الواردة على مادة قدسية شروطا لانا نقول قد اعتبر في الطريق
الاول حدوث ما سوى ذات الله وصفاته كما فلا يتصوره مادة قدسية او صفة سرمدية فامل

والله الموفق لا نقال الانواع العدمية مع حدوث الجزئيات كثر في السرد في تخصيص الحركة السردية
 الحادث الجزئيات بالاستزاد لا نقول الحركة ذات جهتين استمرارا مجردا باعتبار استمرارها
 جازا استنادا الى العدم وباعتبار مجردا جازا كونها وسطح في صدور الحوادث ولا كذلك ساير
 الانواع فان قلت ما السرد في تخصيص الحوادث المتعاقبة بصفاته كما في الطريق الاول ولم لا
 يجوز ان يكون حوادث متعاقبة غير قايمة بذاته كما مشروط في صدور الحوادث عن موجب
 بل لزوم خلق قلت الكلام فيما اذا كان يكون ذات الله كصفة حادثة فلا يكون حوادث
 متعاقبة بدون ان يكون قايمة بذاته كما في ذلك لان الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية يستلزم
 قدم المطلق فان كل نوع افراجه متعاقبة غير متناهية فهو قدم على غيره في تحت الهميون و
 الصورة فلا يكون جميع ما يكون ذات كصفة حادثة وانه نوع تلك الحوادث مما سوى
 ذات الله كصفة مع انه غير حادث ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان تستمر
 في امر كل لئلا يلزم قدم المطلق فيصير الاشتراط لكل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد
 يتبين بطلان لانه الكلام على تقدير استمرار الحوادث الى الواجب لان اثبات الصانع بابطال السن
 ويرد عليه ان استمرار الحوادث الى الواجب لا يمنع السن فان حركات الافلاك عندهم غير متناهية
 مع انها متناهية الى الفكر وحقيق ذلك على رأيهم ان الاستمرار طولا لا ينافي التسلسل عرضيا فان كان يكون
 تلك الحوادث المتسلسلة عرضيا مشروطا فلا محذور ويمكن ان يقال معنى يتبين البطلان جريان
 به بان التطبيق فيها على زعم المتكلمين ووجه المناقشة فيه عدم تسليم ذلك الزعم على رأي
 الحكيم ولا يخفى ان هذا ليس بشي لان هذه المناقشة وارادة على ما هو اصل البلب ايضا
 الاول ان معنى الاستزاد ايضا في هذه الوجوه بطلان السن بناء على ثبوت الصانع ويرد عليه
 ان هذا غير تام لان بطلان نوع من التسلسل لا يستلزم بطلان ساير الانواع من التسلسل فلا بد
 من التعرض لبطلان جميع الانواع اعني التسلسل في العلل والمعلولات والسن في كل حادث مسبوقة
 باخر وقد وقع التعرض لهذه النوعية في العمدة في البلب او بوسط قدم فيلزم قدم

ولتعدد الادلة

العالم يريد عليه يجوز ان يكون الوسط العدم مختارا وجوابه انه فان الكلام في تأثير الواجب العالم
 بطريق الوجوب بواسطة الوسط العدم نعم يجوز ان يقال لا يلزم تأثير موجب في العالم كله
 بل يجوز ان يكون مؤثرا في قدم مختار وكونه مؤثرا في الباقي ولا يجوز ان يكون مؤثرا في جملة
 المناقشة على قواعد الفلاسفة اذ ليس وجود قدم مختار متوسط من قاعدتهم بل امر اخر
 فنقل الكلام الى اختصاصه الى وبهذا الرفع ما يتوهم من انه لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الصور
 النوعية المختلفة والامرجة الخاصة لكل واحد واحد لزم من ارتفاع العالم
 الى يريد عليه حصول الانداز في نفسه مفهوم وحصوله مع المزموم مفهوم آخر فلا يلزم من جواز ارتفاع
 الاول جواز ارتفاع الثاني فيكون ان يكون الاول ممكنا وكذا محالا ومن ههنا نفهم انه لا يلزم من امتناع
 العدم وجوب الوجود كما يلزم العكس ونسبة موجب الى اجزاء البسيط الى رد بقية تساوي
 اذ يجوز ان يكون للمعارفات اجتماع مخصوص يقتضي تلك الخصوصية اثر مخصوصا اما السنة
 الاولى فلما لا يخفى على المتأمل الواقف على قواعد الفلاسفة اما الاولى وان كان فلا قلنا ما ان استناد
 الحوادث الى الواجب لا ينافي السن العرضي واما الثالث فلانه يجوز تسلسل الخصائص
 بهذا المعنى واما الرابع فلان يكون موجد العالم فلكونه موجبا للعالم بواسطة حوادث متسلسلة
 فخطا بعد ارتفاع العالم جازا ارتفاع موجب الشرط وارتفاع المجموع لكونه بارتفاع
 الشرط كما ان العلة اذا كانت مختارا يلزم من جواز روال المعلول روال العلة اعني الزمت مع
 الاختيار بابا ينقطع تعلل اختياره مثلا مع ما ذكرنا فيما سبق من الايراد واما الخامس فلان
 واما السادس فكيف الخافس واما الثانية فلان ان يكون حدوث تعلل العورة لذاتها من
 غير ارادة الى يريد عليه ان يلزم قدم التعلل ضرورة قدم العورة والارادة المستلزمين بذاتها
 التعلل ولعل زيادة العلوية لهذه المكتبة ان شاء ان لا يوجد شيء لم يوجد الى الاولى
 وهو الاول في حق اسناد العدم الى مشية القادر فهو مقتضى حدوث ان لا يكون عدم العالم
 اذ لينا ان كان الفعل اولي به من الشرط لزم استحالة الوجود وقد جاب باننا لا نعلم بطلان الانداز

وباطل استقاراة الكمال من الغير فكما جاز استكمالها بجاد الصفة جاز بايجاد الفعل بطريق
 الاختيار ودعوى التفاوت مشكك ويكن ان يقال اللازم في الصفات كون الغير صفة كماله و
 هو المراد بالاستكمال بالغير هنا وما حصوله الصفة من الغير فهو محال مطلقا لا يقال يلزم النقص
 قبل الفعل وهو مح على الله تعالى ضرورة ان الفعل له حالة ما قبله بخلاف الصفة فانها لا تكون الا
 ذكر فيها لانا نقول هذا الكلام آخر في دفع العورة ولا يتعلق له بالبحث ولا توجه عليه انه لا
 يجوز اختصاص بعض الممكنات بالعدم عليه ان كون المتعلق مشروطا بشرط لا ينافي في صحة التعلق
 من حيث الذات وان اعتبر الاشتراط لصحة التعلق يلزم كون الامكان غير باقيلزم توقف المكان
 الشئ على الشرط والجواب ان المراد بقوله بمعنى انه يقع تعلقا به ليس هو الصفة بمعنى الامكان
 الذاتي اذ لا نزاع في الامكان الذاتي بمعنى ان لا يلزم من فرض وقوعه بل المراد انه لا مانع من التعلق
 داخلا او خارجا في عدم ما يرد وهذا ضعيف على ما سبق اشارة الى ما سبق في معنى تميز
 الاعداد من ان القول بعدم تمايز افراد العدم باطل لان عدم العلة يوجب عدم المعلول من
 غير عكس الخ واذا كان افراد العدم تمايزا فافراد الممكنات المعرومة بالاولى بمعنى انه الممكن
 وان زعموا ذلك الآن دليلهم غير تام على ما مر فقولهم على ما سبق اشارة اليه منهم المجوس
 القائلون بان لا يقدرا ان لا يقال من الطوائف المتكبرية الشنوية فلم لم يذكره لانا نقول هم لا
 مخالفون المجوس في الحكم فلم يفردهم لذكر خلاف سائر الفرق المذكورة وليست
 على ما ينبغي لان الصفة البعثة ما كان قابلا من الغايب والمنافع والسمة ما كان قابلا
 عن المصلحة والمفسدة او ما شتمل على المتساويين منها واصله انه كمن يقيم الصفة
 حيث لا يدخل فيه المعصية ضرورة انها مفسدة محضة ولو سلم فيجوز ان تكون واقعا
 بهما جميعا لا يخل منها لا يقال في لا يتم بربان التوحيد على طريقة المسلمين عند المعتزلة ولقد برز
 الاستقلال كما فرضت متاخرات هذا ايضا لانا نقول في يقتصر على النفعين الاولين واما ابوالحسن
 فيرد عليه ذلك لانه يجوز حصول اثر واحد مؤثرين والحق ان ابا الحسين لم يجوز ذلك مطلقا

في الجواب عن منع بطلان اللازم

في دفع العورة
غير متناهية

واما الذي جوزه جواز معدور بين قادرين خالق ومخلوق او مخلوقين وذكر لان دليل التمايز
 انما يتم اذا كان مراد احداهما دون الاخر ترصيصا بلا مرجح كما في تعذر الاله واما في غير فلا يتم فان
 الخالق اقدر من المخلوق وجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاخر
 حكما في نفسه نظر سياقي في هذه الصفة وجه النظر ولهذا لم يبينه نعم يرد عليه ان قدرة الله
 اكمل الخ لا يقال هذا لا يرد لا يرد مذهب المتكلم لانه يكون القدرة لله لا للعبد وهو المظ
 لانا نقول اللازم من الدليل ان يكون القدرة لله تعالى فيما يتعلق به ارادة الله تعالى وارادة العبد ولا يلزم
 منه كون القدرة له تعالى فيما لم يتعلق به ارادة الله تعالى لانه انفس شئوه القدرة لكونه موجود
 واقعا بقدرة الله تعالى وارادة لا يوجب كونه قادرا سواء يتعلق به القدرة او لا وانت خبير بان الجواب
 غير تام لان ما لا يتعلق به ارادة وضرورة كما يجوز فرض تعلقها به ويلزم المحذور فالجواب ان يقال
 معنى الايراد ان دليل التوارد لا يتم في اثبات كونه قادرا بالمعنى المذكور اذ وقوع الفعل باجرهما
 دون الاخر لا يلزم التمايز بل مرجح فانه احداهما اعنى القادر على اكل او القوى المراد بالقوى
 القوى الجسمانية لا فلاك وهي بمنزلة النفوس الانسانية لا بد اننا وهو انه لم يجوز
 ان يوجب الباري تعالى وجوده استند اليها في اورد عليه ان ذكر الموجود اما قديم او حادث
 وكل منهما بطرقتين المتكلمين اما الاول فلان جميع ما سوى ذاته وصفاته تعالى حادث واما الثاني
 فلان استناد الحادث الى الموصوف لا يكون الا بواسطة الحوادث المتعاقبة المتسلسلة وهو ايضا
 بط عن المتكلمين بربان التطبيق وقوله هذا كلام على السند وهو غير مسدود اذ السائل
 ان يعود ويقول لم لا يجوز ان يكون صدور الافعال المتقدمة منه تعالى بالاجابة من غير تقدير وفور
 اللهم الا ان يقال اننا نقول في الجواب ونقول تلك الافعال المتقدمة اما قديمة او حادثه وكلاهما
 بط ما بوجه الذي مر وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف برجع طريقة الاتقان الى طريقة القدر
 كما لا يخفى على الناظر في بحث القدرة فيكون العنا زيادة وذكر لان الحوادث يوقن على القدرة
 اذ الاجابة بالذات من غير قصر لا يدل على العلم واما قوله الحكماء بعلم الواجب فليس

واما شئوه قدره

وحالفت الفلاسفة

البحث في ان عالم

يشاء من الايجاب بل من دليل اخر اشار اليه بقوله وعند الغلاسة الخ ثم ان صاحب المعبر
 يكرر في الجواب عن الاشكال الصعب بان كل كمال حصل شي من علته فان سلك العلة وذكر الكمال
 اول فاذا كان معلول المبدأ الاول حكما عاما فلان يكون المبدأ الاول كذا كذا اول وهو مذكور
 لانهم يتقوا في مباحث العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امر او وجه ان يكون تلك العلة صورة
 بل ان الامر فاحركه سخن ولا يت سخن والشئ يتو العطار ولا يتو بل المبادى العارفة
 هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر والاعراض بل كذا المعنى الذى
 حصل للمعقول فاذا المجرى سواء وحدى العقل اوفى الخارج يلزمه ان كان مصاحبة المعقول
 فان قلت اللازم ما سبق ان كان مصاحبة العاقل فالتميز غير تام قلت معنى كلامه والله اعلم انه
 اذا صح ان كان المعقولة يلزمه ان كان مصاحبة المعقول اخر فان كل ما كان ان عقل على ان عقل
 مع غيره وذلك لان الصور العقلية غير متعارضة كالصور الخارجية بل متعاونة فاثبات مصاحبة
 للعاقل كان هي الاصل فالتقريب لا يقال غاية ما في الباب انه يلزم المصاحبة للمعقولة الا ان اللازم
 مصاحبة المعقولة للمعقولة اخر لا مصاحبة العاقل للمعقولة والمطلوب ذكر لانا نقول قولهم
 مصاحبة المجرى للمعقولة ولا يغنى بالعلم الا ذكر بمعنى عدم عينيت قلم يرد عليه ما ترى
 الوجه الاول من ان العلم هو المصاحبة وهي لا يقور الا بين الشئ وفيه كلام سيالى
 كونه اجتماعا للشئ وفيه بحث وهو ان لا يمكن ان يكون مثل هذا الاجتماع فان المستحيل هو ان
 يجمع الشئ في محل واحد ولم يلزم ذلك لا يجب ان يكون لازما بيننا لا يقال اللازم الغير البين
 لا يقور بالعلم الى الواجب او لا يصف علمه بالاكسب لانا نقول الاعراض على قوله
 لان العلم بالشئ يستلزم ان هو كلىة لا يخص الواجب واعلم ان الوجه انما على تقدير تمام
 انما يدرك على العلم بالكمالات الراضية تحت الوجود واما الممتنع وان لم يكن الغير الموجود فليسا بعلو
 كما حتم يلزم علمه واجيب بان الكلام في العلم التام اعنى العلم بالشئ بانه في نفسه الخ
 فان قلت العلم بالشئ بانه في نفسه لا يرفع الايراد باللائم الغير البين لانا وان فرضنا العلم

في جواب السؤال الاول
 في جواب السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس

في جواب السؤال السادس
 في جواب السؤال السابع
 في جواب السؤال الثامن
 في جواب السؤال التاسع
 في جواب السؤال العاشر

في جواب السؤال الحادي عشر
 في جواب السؤال الثاني عشر
 في جواب السؤال الثالث عشر
 في جواب السؤال الرابع عشر
 في جواب السؤال الخامس عشر

اتام بالشئ بانه في نفسه كمن علم الواسطة لم يمكن ان يكون باللائم قلت الواسطة واطلة
 في قوله ماله في نفسه ان حصل له بالنظر الى ذاته من غير نظر الى امر خارج لان الواسطة من احواله لانهم
 فسروا بما يعرفون بقوله لانه الخ فلا يصل في الواحد الحقيقي الخ قيل تعبير الواحد بالحيثية لا يغير
 وذكر لان الشئ لا يعلم نفسه سواء كان واحدا حقيقيا او اعتباريا بقوله لانه لا يصل في البيان
 والحق ان الواحد الاعتباري لا كان له وصف بالاعتبار كما ثبت له كثره بحسب الحقيقة والا لا يكون
 واحدا بالاعتبار فلا يكون الدليل كما يلازم الى الجواب ما لا ولا على سطح نظر المستدل من ذلك التغير
 الا يأت الى جواب النقص بعلمنا بانفسنا وسعلم انه لا ينفى فلانه يوجب كثره في الذات الخ
 قيل هذا الدليل ينفي العلم بالاشياء لا العلم بشئ واحد وهم ينفون ايضا اللهم الا ان يردوا من الكثرة
 ما فوق الواحد وهو حاصل بالنظر الى شئ واحد ايضا ضرورة انه مع ذاته متعقد ولا خفاء
 في ان صور الاشياء المختلفة فيلزم الخ الظاهر ان هذا على تقدير ان يكون العلم صورة مساوية
 الخ واما على تقدير الارتسام فلا واما اللازم كثره الارتسام لا كثره الصور ولكن ان يقال ان من قال
 بان العلم عبارة عن ارتسام صورة مساوية للعلوم فعنونه الصورة ايضا فانه يلزم ان الخاص شيان
 الصورة وانفعال النفس منها بالقبول فيلزم كثره الصور ايضا بعد تسليم لزوم التغاير على
 تقدير كون العلم صورة ذات اضافية ان يوجد تغاير بين العلم والعلوم ولا يلزمه التغاير من العالم
 والعلوم الخ وما قال من ان العلم كما يقتضى نسبة بين العلم والعلوم كذا يقتضى نسبة بين العالم و
 العلوم ثم دواه ماله نسبة العلوم الى العالم نسبة علمه اليه وهذا ما يقال من ان النسبة
 بين العالم والعلوم معتبر بالعرض نعم تغاير العلم بانه صفة يوجب ميزا يستدعي الاضافة و
 النسبة بين العالم والعلوم بالذات لا بالعرض لان التميز نسبة بين العالم والعلوم لا بين العلم
 والعلوم وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا الخ فالجواب الاول ناظر الى تسكم في نفي علمه بذاته
 واكتفى الى تسكم في نفي علمه بغيره وهو لا يستلزم احتياج الواجب الخ قيل علمه بغيره
 يكون العار من موجبا للمخصص في البعض دون البعض ويرد عليه ان الذي يصلح ان يكون مخصصا

فصل لا علم ذاته

والكثرة في الذات نعم الكثرة
 مع الذات منسبة رحمة

نولس عليه غير مقابلة

هو الارادة وهو غير جازم هنا ولا يلزم حدوث العلم وقد اختلفنا في
 والعنى المطلق يرد عليه ان المتناهي للوجوب الذي هو الاستغناء في الوجود عن غيره الاحتياج
 فيه والاحتياج الى المحقق في عالمية لا تقتضي احتياجه في وجوده واما القول بان الالوه لما
 يستغنى في وجوده ان يستغنى عن تعاقبه من كلامه فظان بالليق بالمباحث العلمية واما
 يصح عما ذهب ارسطو وهو ان الاعتبار في الالهيات الا في الاول والاخرى لانه يقتضي
 ذاته فله لا كفى مجرد وجوده يقتضي بل لا بد من ارتفاع المانع ايضا فلم لا يجوز ان يكون هناك
 مانع والجواب انه لا يتصور المانع لمقتضى ذات الواجب او الامكان في مقابلة الوجوب معقود
 مغلوب وممانعة واجبة اذ مر صدد الالوهية على تقدير التوحيد مع ان يستلزم العجز المتناهي
 للالوهية ولان الخلو عن العلم الجازم عليه الى قوله ولانه لا يتصور الحوادث المحصولها
 ان كان العلم جازم عليه فلا بد ان حصل بالفعل اذ لو بقي ممكن الحصول يلزم النقص والجهل
 ولو حصل فيما لا يلزم جواز الاتصاف بالحوادث والجواب ان العلم صفة واحدة
 الجواب عن اصل تسكم ومحمولة تسليم التعدد والتمسك الا انه ليس تسلكا محالا اذ
 ليس في الموجودات العينية كما ان محمول لا يقال انكار التعدد الذي يمتنع عليه التسلسل
 فان قلت لما كان العلم صفة ذات تعلق فمقدور وجوده على توجد صفة ذات تعلق فلو جاز العلم
 لهذا العلم توجد صفة اخرى ذات تعلق فمقدور وجود الامور الموجودة العينية قلت علم صفة
 ذات تعلق وعليه بهذا العلم ليس صفة اخرى ذات تعلق بل هذه الصفة باعتبار عروص
 تعلق اخر واليه اشار بقوله صفة واحدة لما تعلقته الخ ولا يلزم من كونه اعتبارا اعتليا
 الخ الطائفة لا حاجة الى هذا الكلام لانه لا يلزم من كون تعلقاته الصفة امرا اعتبارا يكون الصفة
 كذلك واما يلزم ان لو كان التعلق مأخوذا في ماهية ومعلوم ان التعلق امر خارج لازم
 على ان مغيرة العلم الخ اشارة الى جواب اخر عن الاصل بانكار التعدد الحقيقي وان لم يكن جعله
 جوابا عما ذكر في قوله لانا نقول وقد ذكرنا ان ارادة الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير

الصورة الاخرى للمتغايرين الاخر تغاير بالذات ثم كما في العلم بالعلم فان الصورة العائية بالنفس من حيث
 ذاتها معلومة ومن حيث قيامها بالنفس علم وان اراد المتغايرة ولو بالاعتبار لنسلم الا انه لا يلزم
 التسلسل الخ الا انه لما كان عرضي المجيب بقوله لا يقال انكار التعدد مطلقا اوجب بانه لا يمنع
 لانكاره لبقوة من غير شبهة ولو كان غرضه انكار التعدد الحقيقي وانما لا اعتبار في كان
 ذكر محموله قوله والجواب ان العلم الخ وهذا اندفع الاستدلال بهذا الاشكال الخ معنى الاستدلال
 بما ان العلم بالشئ يستلزم امكان علمه به فيلزم جواز العلم بالعلم وهو متنع ككثير واعترض
 بانه اذا كان الخ بمعنى الكلام في غير المتشابه فان كان معلوما فلا بد من التمييز وان لم يكن معلوما لم يقد
 الجواب وقد جاب بان يميز العلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث
 لا غير الخ هذا جواب عن الاشكال على معلومية الكمال وما اخذه ما فهم المتأخرون من ان العلم
 التفصيلي العلم بالشئ مع العلم بالامتيان عن غيره والعالم الاجمالي العلم بالشئ مع الغفلة عما يتناو
 ولا خفي صغفه لما تحققت مكان العلم صفة توجب تميزا ولانه لو لم يميز عن غيره لم يكن هو
 بالمعلومية اولى من غيره ويمكن ان يقال العلم صفة توجب تميزا فما اذا كان قابلا للتمييز لا
 مطلقا الا بغير ان الارادة صفة توجب تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع اذا كان التعلق
 مقدورا فان الارادة تعلق بالمقدور وغيره ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز تعلق الارادة
 بالارادة والكراهة وان يقال ما ذكرتم سلم اذا كان هناك غير فانه لو لم يميز عن ذكر الغير لم يكن
 هو بالمعلومية اولى وما صحت لا غير فلا يلزم التميز هناك فان التميز فرع وجود الغير على ان
 التميز وجود الغير على ملاحظة الغير يلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متشابهة لان ملاحظة
 الغير ايضا علم ولا بد في العلم من التميز الخ اللهم الا ان يقال التميز يقتضي ملاحظة الغير في التميز بالذات
 وبعبارة اخرى العلم يقتضي التميز فيما علم بالذات لا فيما علم بالنبع وملاحظة الغير من هذا القبيل
 وفي عبارة الملاحظة اشارة اليه وما نقل من المأخذ المذكور فليس امرا يعجز به اذ ليس ذلك
 اختلافا في نفس العلم بالشئ بل هو باعتبار انضمام علم اخر وعدم انضمام اليه وكما عبرت العلم بالشئ

والعلم بالذات

بل هو باعتبار انقسام علم اخر وعدم انقسام اليه وبما اعتبر العلم بالشئ مع العلم بالامتنان ومع
 عدم يمكن ان اعتبر مع العلم بالذات لازم او ملزوم كان له ومع عدمه وكما صوروا الاعراض فانها
 متغيرة وان لم يكن مستلزما لغيره عليهم انهم يقولون ان الصورة تحتاج الى الرسول في الشكل فيعلم
 منه ان الصورة لها شكل اللهم الا ان يقال المراد الصورة النوعية او شكل الصورة عبارة عن
 متار متناهية وذكر ان الشكل من عوارض المقدار والجسم فلهذا ردة ابو الحسين البصري
 لوجهه فان قلت تفصيله رد الى الحسين كونه العلم بعلته بين العالم والمعلم غير بل يتم الرد
 على تقرير كونه العلم صورة مطابقة لاهية المعلم ولهذا ذكره الشارح في تقرير الرد كما حيث قال
 او الصورة المطابقة له الخ قلت وجه التفصيل انه لا كان المحجب بهذا الوجه هو الكثير من المعتزلة
 اراد الرد عليهم بناء على اصلهم واليه اشار بقوله عما يراه الجمهور من المعتزلة وما كان الرد
 غير مختص بذلك التقرير في نفس الامر شاش في انشاء التقرير الى اتجاه الرد على تقرير كونه العلم
 صورة مطابقة وان لم يكن ذلك مذهب المتكلمين لان معنى ذلك على الوجود الذهني وثانيها
 ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل الخ جمع بين الوجهية المذكورة في المواقف الاول ان حقيقة
 انه سيقع غير حقيقة انه وقع وان كان شرط سيقع هو عدم الوقوع وشرط العلم بان وقع
 هو الوقوع فقوله ولا خلاف ان ظاهر التقرير الاول كما ان قوله وكذا الشروط ناظر الى التقرير
 كما ان في هذا التقرير اشعار بان اشتراط الوقوع والا وقوع للعلمين انما هو باعتبار
 اشتراط دخل وسيرخل بهما لا باعتبار الذات كما يوههم عبارة المواقف لا يخرج في قدم
 الذات فان قلت الغلاسة لا يقولون ان تغير معنى العلم بوجه تغير الذات بل يقولون بالتحالة
 التغير في ذاته وصفاة على انهم لا يقولون بالصفات الذاتية حتى يلزم تغيرا او بوجوب تغيرا
 تغير الذات قلت هم وان لم يقولوا بصفة موجودة رابرة الا انهم يزعمون ان له احوالا ثابتة
 مستمرة بحيث يوجب ذاته اتصافه بها لا ولا وبذلك القويرة فالعلم الذي ارادوا فلو تغير مثل
 هذه الحالة يلزم التغير في الذات لان تغير موجب يستلزم تغير موجب وكذا الصور

لا ينفك احواله عن العلم

الجزئيات الحادثة الخ المفهوم من هذا الكلام انه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها على وجه جزئي
 ومعلوم ان العلم الكلي لا يكون في حصول الامر الخارجي كما سن في مبادي الافعال اللهم الا ان يلزم
 ما ذهب اليه الحكماء فانهم ذهبوا الى ان علم البارئ وارادة كليان مع اتقائهم على انهما المبدأ
 لوجود الممكنات الا انهم انما يقولون ان العيني العام قد يتخصص القوابل ويمكن ان يقال
 ما ذكره انما هو في مبادي الافعال الاختيارية وهما صور والجزئيات الحادثة بطريق
 الاجاب على ما اشار اليه بقوله مع كونها مستندة الى القديم بطريق الاجاب واما ما اعترض
 بعض الافاضل من انه لا يمكن تصور المعروم قبل وجوده عاوجه جزئي وغير واراد ان لا يتم
 تصور عاوجه لا يمكن صفة عاغير ذلك الجزئي المعروض في نفس الامر وهذا يمكن قبل الوجود
 فانه يمكن معرفة الشئ كلية بحيث يكون محض في الخارج في شخص وان لم يكن جزئيا متطابقا بغير
 منع نفس تصور من وقوع الشئ فيه خلافا الى خلاف الارادة وذكر انه لا كان شأننا
 التفصيل والترحيل الخ لم يكن نسبته الى الطرفين على السوية وهما كلام سيأتي ان شاء الله
 لم يثبت قدمها وريادتها على الذات مثل ما في العلم والعودة ما سلكنا وجهها عاما في
 جميع الصفات لا اختصاصا له بالعلم والعودة وعلته انما قصتها ولم يقل بمثل ما سلكنا في الصفات
 لانها هما السابقتان على الارادة ولوم جزئيتها بطريق الاخر في الوقت الاخر لم
 تنق العودة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها الخ فان قيل لا يلزم من جواز التعلق
 بالطرف الاخر تساوي قلنا لا قائل بالفصل او نقول بمثل ما قلنا في الامكان بانه لا يجوز رجوع
 احد الطرفين الخ والجواب اننا سألنا بالمراد لذاتها ولا يلزم قدم الاثر وانما ذكر في
 الموجب لانه يجوز ان يتعلق الاثر في ذلك الوقت دون غيره بلا سبب وقصص ذلك الوقت
 فان ضرورة العقل على العرف من القادر المختار وبين العلم الموجبة الا ان كل احد يعرف
 بين كونه الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكونه مختارا بطبيعته وكذا قد مر غير مرة
 ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار اورد عليه ان هذا انما يصح في العودة بمعنى ان شاء فعل

المبحث الاول

وان لم يشارم بفعله وجوابه ما قررنا في شرح الفقه الكبير فليطالع عنه وعند وقوع
 المراد من قوله تعلقا بالحدث فان قلت ما تقول اذا كان تعلق الارادة في الازل بالوجود فيما
 لا يزال على ما يذهب اليه بعضهم قلت ان التعلق امر ازل لا قدم وجوز قوله الازل وان لم يجر
 زواله القدم الا انه يرد عليه ان جواز زواله الازل انما يكون فيما لا يستند الى موجب
 كما لا عدم الازلية واما تعلق الارادة الازل فلا نزاع في انه مستند الى الذات الموجب
 مرفوع ما عرفت من المبحث السابق وهو المبحث الثالث وهو ما نقل فيه من بعض
 المعتزلة من ان علم البارئ باب العالم معروم سيوجد لا يزول قطعا فتبقر الثالث
 ان متعلق ارادة امان يكون الحيز عليه ان هذا واراد على تنكرى الارادة ايضا وذكر لانه
 كلكم ان قال ان متعلق الذات امان يكون اولي الحيز والجواب عنه ظاهرا ان الزام العيب انما يلزم
 من كونه قاعلا بالقصد والاختيار فان فعل المختار يردون الاولوية بحسب واما الموجب فلا
 كلكم ذكر فيه فيلزم افتقار في صفاته وكلامه الى الغير يرد عليه ان قدر مرتبة في صفاته
 ان الغير اذا كان من انزالات لا يلزم الاستكمال المحجوب الجواب ما مر هناك فليكن بالمرجة
 اليه وبطلانه ضروري الحيز فيه تأمل لان معنى القيام بالغير عندهم هو التبعية في التحيز
 واذا ليس في الواجب حيز فلا معنى لقيام الصفة به بهذا المعنى والممكن قائم بغيره كانت قائم
 بغيره بمعنى عدم تبعية الغير في الحيز الا ان هذا غير مفيد لانه وان لم يوجد القيام بالغير بهذا المعنى
 فلا نزاع لقيام بالغير بمعنى الاختصاص الناعت وهذا المعنى هو المعبر في صفاته الله تعالى على
 ما مررت اليه الاشارة فيلزم كونه تعالى محلا لحوادث وهم كانوا قد هربوا عنه للاطباء على
 ان صفاته البارئ تعالى ليس من قبيلة الاعراض هذا القول منهم انما هو على تقدير قدم الصفات
 والافعال بتقدير حدوثها انكار عرضيتها غلط محض يؤيده ما مر في المبحث الثاني من مباحث التنزيه
 حيث قال ومن ههنا لا يجعلوه الصفات القائية الح وضاوه بين لانه لا يلزم من امتداد لاية
 الموضوع استدلالية الحكم لوان ان يكون الاطراف كسبية والحكم بدورها ولا خفاء

مورد حدوثها

على تقدير حدوث الصفات
 انكار عرضيتها لغو

في ان هذا موافقة للفلاسفة الخ ردة لقوله ارادة لفعله عليه وقوله وفي الفقه للنصوص الدالة
 الخ ردة لقوله غير مكره ولا ساء لان كونه تعالى غير مكره ولا ساء لانه محض شئ دون شئ
 وقوله وان قد امر العباد ناظر الى قوله ولعله غير هو الامر به فالاية الاولى تدل على ان ارادة
 متعلقة بشئ دون شئ والثانية تدل على انها في وقت دون وقت والثالثة على ان قد
 امر العباد بما لم يشاء منهم كايان الكافر فانه مأثور كنه غير مراد ولا فرق بين
 المشية والارادة الا عند الكراهة اشارة الى جواب وظل معرور وهو ان قوله ولو شاء
 لانت من في الارض لا يدل على بطلان تفسير الارادة لفعله غيره بالامر به لانهم قالوا ذلك في الارادة
 لانه المشية في ان يكون بين المشية والارادة فرقا وتقرر الجواب ظاهر حيث جعلوا
 المشية صفة واحدة اذلية الخ لا يقال صرح الشارح في شرح العقائد النسفية ان الكرامة
 ذهبوا الى ان قد قدم الصفات فكيف يصح جعل المشية صفة اذلية لانا نقول المراد في قدم
 جميع الصفات لان في واحد وهذا القول يكتفي ببيان صعوبة المقام الذي قصد هنا
 لانه انما يفسر كذا ارادة الله تعالى لا يقال خصوص المعرف لا يفيد في تخصيص المعرف فان الاعتراض
 عليه والالاحاجة الى الشترط ساواة المعرف للمعرف لانا نقول مراده ان في المعرف قدرا
 مخصص وهو صميم كونه والمعنى ارادة الله كونه الواجب غير مكره ولا يخصصه وهو مظهر
 ساء وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان المراد كونه غير مكره ولا ساء في افعاله الاختيارية
 وانت جاز بان الاعتراض باق با ان عدم المخلوئية في الفعل الاختيارى امر سلبى يصدر
 بعدم الفعل فيتناول الحاد ايضا لو كان غير الداعي كان للفاعل سغور به بمعنى لو
 كان في الارادة التي تزج الفعل بالوقوع غير الداعي كان للفاعل سغور به ايضا لكونه
 فعلا اختياريا لكان لا شعور عند الفعل او التركة بمنزحة سولة الداعي ولو كان هناك فعل
 اختيارى آخر غير الداعي لشعرنا ضرورة ان الفعل الاختيارى مشغور به ثم لان سلم
 انه لا شعور لنا بمنزحة الى آخره هذا الجواب مستغنى عنه لما مر من انها ليست فعلا اختياريا

بدليل قوله ثم لا نسلم فلفظة ثم اشارة الى هذا المعنى ان ذكر مع اندفاعه مما سبق من دفع
 بهذا ايضا منبعضه عن الداعي او غير منبعضه الخ اما المنبعضه فظاهر وما غير المنبعضه
 فكما في ارادة الحيوانات الختم ولهذا قلوا في تعريف الحيوان انه جسم نام صلب متحرك بالارادة
 وهذه الارادة المأخوذة في تعريف الحيوان ليس معنى العلم لما ذكرنا الاعتقاد به اذ لا علم للحيوان
 العجم ولا اعتقاد وانما لها الادراك الحسي فقط وكذا است معنى الحالة الميلانية المنبعضه
 عن الداعية بل بمعنى الحالة الميلانية الى الفعل او التركة من غير ابتغاء من الداعي وقد
 مر هذا في بحث الكيفي كنه لا يمكن انكاره ولا تاويله واما تاويل الاشاعة السمع
 والبصر بالعلم بالسمع والبصريات فغير قاصح فيه لان المراد من عدم امكان التأويل
 هذا انه لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة حيث لا يثبت فيه اطلاق اذ هي سمع بصير
 وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان الممارات الظاهران المراد من التقرير هو ما ذكره بقوله
 وعما الكلام بانها صفات كمال قطع الخ وقوله لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغالب ايضا تقتضي الخ
 ناظر الى قوله في حق من يصح انصافه بها وان كان متجها ايضا على التقرير السابق وهو ما اشار
 اليه بقوله وعما السمع والبصر الخ فان صوري ذكر التقرير يحتاج الى ذكر البيان كما ان كبره هذا
 التقرير يحتاج اليه واما الاعتراض بان لا سبيل الى التحالة النقص والاقفة الخ الظاهران
 قصرة الرد على صاحب المواقف الا انه مردود ولا يمكن ان لا سبيل الى ما ذكره سوى
 الاجماع بل قال ان العمدة في ذكره هو الاجماع وهو ظاهر لمن يرجع الى كتابه مع ما في كل واحد
 من محال المناقشة وقد مر مثله في بحث العمدة في قوله التاثير الخ لا يقال المفهوم من المتن
 ان محال المناقشة انما هو في البعض لا في الكل والمستفاد من الشرح خلافه لانا نقول كلام
 الشرح ناظر الى مطلوب الجملة لا الى الجملة المذكورة هنا على ما هو سبب المتن على هذا لا يلزم
 بثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعذرنا لا يقال الا ان من هذا المعنى كون حيوة حيث يعلم
 يعذر عدم زيادة صفة الحيوة لا علم بثبوت زيادة صفة مطلقا فيترتب عليه قوله فضلا

وسمى الادراك الحس على ما
 اصطلح عليه بعضهم لا يجد ههنا

البحث في الحيوة

ردوه على المواقف

وعند الفلاسفة

عن تعذرنا لانا نقول عدم زيادة العلم والعمدة معلوم مما سبق فلو كان الحيوة ايضا غير اريد
 على الذات لم يثبت صفة زائدة فضلا عن تعذرنا وانفق كلهم على ان الصفة الزائدة على
 الذات الخ فان قلت كيف يصح هذا فان اكثرهم ذهبوا الى ان كون سمعيا بصيرا غير كونه عالما
 وان اريد اتقاء العلم من العترة والحكماء فغير صحيح ايضا لان جمهور المعتزلة على انها صفتان
 زائدتان قلت لا يلزم من كونها زائدتين على صفة العلم كونها كذلك بالنسبة الى الذات بل وان
 تكونا معايرتين للعلم ولا تكونا زائدتين على الذات الا ترى ان كلام من مذهبهم من الصفات مغاير
 للاخرى فليست زائدة على الذات فاول على وجوب وصف حكم السمع والبصر الخ المراد
 بما دل على وجوب وصف حكم السمع والبصر الخ هو الدليل العقلي الدال على وجوب وصفها
 حكمها وهو ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر والتقسيم الا انه لا حاجة الى قوله اذ كل
 ادراك يعقبه ضراح او ليس طريقه الامام ان صد السمع والبصر نقص وافق الخ وهو ان
 عدم العلم الى قوله نقص واتفاق باضداد الكلام لا يقال عدم العلم ليس ضد الكلام بل عدم
 ملكة له لانا نقول المراد من الضرف اصطلاح المتكلمين الثاني والاعتراض والجواب
 هنا كما مر في السمع والبصر والمراد به ما ذكره هنا كقولنا واما الاعتراض بان لا سبيل الى التحالة
 النقص والاقفة على البارى تعالى مع جوابه المذكور ولا يجوز حمله على النقص المذكور في اعنى النقص
 بمثل الحاشي والخس الوجه الا ان اطلاق الاعتراض والجواب لا يلزم ما ذكرنا وان كان الانسب
 تقديم على قوله وان نقض على كونه الخ بل صفة ازيلية قيل كونه صفة ازيلية مع كونه مزلولا
 وضعيا للعبارات ينافي الشئ ضرورة انه بيان تغيير وعدم التغيير والجواب عنه فان
 الشئ كان انتفاء بالنسبة اليه تعالى ومعناه كان انتفاء من التكليف بوجبه ولا يضر فيه
 فاذا عبر عنه بالعربية الى قوله كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعذرة ففهم منه ان الكلام
 النفس هو المدلوله الوضعي لا الفاظ الا انه لا نزاع في ان ذكر انواع مختلفة واجناس معادية
 واكثرنا معان حادثة فالاولى ان يقال المراد بالتعبير عن المعنى النفس هو التعبير بالانواع المتو

حاشية

بحث الكلام

فلا يصح قوله واتفاق
 باضداد الكلام منه

17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 85

قال مولانا جلال الدين
الدوا ابدا و اقول ما لا اله
لم لم يقولوا بقدوم الكاتب
و المجلد

کامتین م
بتین

عظمت

والمنع جميعا الخ فان قلت المعنوم من هذا الكلام ان يكون لفظ القرآن الذي هو على وزن فعلان قدما ضرورة ان اسم النظم والمنع هو ذلك وايضا يلزم كون الخاتبة قائلين بالكلام النفس ضرورة ان القرآن الذي هو اسم للنظم والمنع اذا كان قدما كان المنع الذي هو القرآن قدما قلت المراد ان القرآن الذي هو عبارة عن النظم باعتبار المنع الخ لا عن كل من اللفظ والمعنى عما نفهم من ظاهره من ذهب اني سيفهم ربه الله بناء على الجويني القراءة بالعربية في الصلوة واما عن الكمال فلان الكلام في النظم من الحروف المسبوقة قيل عليه هذا لا يغير الخاتبة لانهم يعترفون ان الكلام في النظم من الحروف المسبوقة الا انهم يزعمون انه لا يلزم كون النظم من الحروف مرتب الاجزاء وذكرهم القام بنفس الحافظ الخ المتمثل الحروف الغير المرتب الاجزاء والجواب ان محصل الكلام في جواب الخاتبة دعوى الضرورة في ان النظم من الحروف المسبوقة مرتب الاجزاء يمنع البسطة والمراد من قوله واما الكمال هو بيان ان السند موهوبة فان توجيه كلام الخاتبة هكذا لا يلزم ان النظم من الحروف مرتب فلم لا يجوز ان يكون من قبيل القام بنفس الحافظ وتلخيص انكم ان اردتم من النظم من الحروف المفعولة فترتبة ضرورية وان اردتم الصورة المرسومة في الخيال فليس كلامنا فيه وترك لفظ المسبوقة في كلام الخاتبة وذكرنا في تقرير الجواب اشارة الى ما ذكرنا وبقي الكلام في حصوله في نفس السامع والشارح

يجوز على وجهه فيه اشارة الى الفرق بين كلام النفس والعلم والارادة وذلك لان هذا المعنى غير معتبر في العلم والارادة وهو ما تؤذي كلام صاحب النظم في حيث قال ان قصد الخطاب معتبر في كلام النفس بخلاف العلم والارادة فان قلت المعنوم من الجريان على الوجه ان في كلام النفس اجابا ولا يتم الا في الامر والنهي قلت المراد من الجريان على الوجه الجريان على وفق مدلوله اجابا لكان او غيره واستدل القوم الى قوله وقد حترز عما لا يعلم بل يعلم خلافه فان قلت الا انهم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة

والثانی

الكلام النفس للعالم اليقيني لا للعالم المطلق أو كل في صدور الاخبار لا بد ان يحصل في
 ذهنة صورة ما خبر به على انه لا يتم في شأنه وفيكون الغائب على الشاهد لا يبعد
 قلت لما كان النفس مدلوله اللغوي فالذي يصلح ان يكون مدلوله الكلام الاخبار لا بد ان
 يكون على تصريحا لا بصورة يافى المثال المضروب اذا كان على ما خلافا لا يمكن ان يحصل له
 بصورة من التصورات على ان المقصود دفع المعترضة القائلة بان الكلام النفس في الواجب
 ليس الا علم فغلبة الكلام النفس للعالم اليقيني عين المطلوب وفيكون الغائب على الشاهد
 يغير الالزام على الخصم لقولهم به مع ان المقصود مجرد اثبات الكلام النفس لا الاثبات
 للموجب كما اذكرنا نقل من الابناء متواترا بله انما هو مجرد اظهار ما رتبها
 واما صحتها ونزولها فعمل يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المسكلم بما خبر به الى لا مجال
 ارادة فعلا يصير سببا لا اعتقاد المخاطب الى تصور فما اذا لم يكن للمسكلم علم بان يريد
 فعلا يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المسكلم وان لم يكن للمسكلم علم كما اذا قصد المسكلم
 ترويج كذبه فحاشا ما في الباب عدم مطابقة الاعتقاد وهي غير لازمة في الخبر لا نقول فهذا
 هو اظهار الامارة لهما لا حقيقة لها واما الحقيقة هي ان يريد المسكلم فعلا يصير سببا لا اعتقاد
 المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبارات وكذا الحال في الامر فعند نزول
 فالموجود هو الامارة فلا خفاء في استناع نزول المعنى القديم العالم الى لا يقال لسياتي
 ان القرآن نزل به الروح الامين على قلبه عليه السلام والمنزل على القلب هو المعنى الى لا نقول
 سياتي الجواب ايضا ان شاء الله نعم المثبت في المصحف هو الصور واما ما وقع
 في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف فعمل المراد
 المثبت نقوشه في المصحف قلنا نعم لكن خفض الحادث ان المعنى الحادث ان الان قوله لان
 القديم لا يرتفع فيه تاملان معنى الرفع ليس اعدا ما للنقص بالكلية بل اعدام حكمه وعدم
 التقديس ولا يلزم من ارتفاع التقديس ارتفاعه في نفسه او جوارحه لا اقل على ان الرفع بالنسبة

انما هو مجرد اظهار ما رتبها
 واما صحتها ونزولها فعمل يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المسكلم بما خبر به الى لا مجال
 ارادة فعلا يصير سببا لا اعتقاد المخاطب الى تصور فما اذا لم يكن للمسكلم علم بان يريد
 فعلا يصير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المسكلم وان لم يكن للمسكلم علم كما اذا قصد المسكلم
 ترويج كذبه فحاشا ما في الباب عدم مطابقة الاعتقاد وهي غير لازمة في الخبر لا نقول فهذا
 هو اظهار الامارة لهما لا حقيقة لها واما الحقيقة هي ان يريد المسكلم فعلا يصير سببا لا اعتقاد
 المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبارات وكذا الحال في الامر فعند نزول
 فالموجود هو الامارة فلا خفاء في استناع نزول المعنى القديم العالم الى لا يقال لسياتي
 ان القرآن نزل به الروح الامين على قلبه عليه السلام والمنزل على القلب هو المعنى الى لا نقول
 سياتي الجواب ايضا ان شاء الله نعم المثبت في المصحف هو الصور واما ما وقع
 في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف فعمل المراد
 المثبت نقوشه في المصحف قلنا نعم لكن خفض الحادث ان المعنى الحادث ان الان قوله لان
 القديم لا يرتفع فيه تاملان معنى الرفع ليس اعدا ما للنقص بالكلية بل اعدام حكمه وعدم
 التقديس ولا يلزم من ارتفاع التقديس ارتفاعه في نفسه او جوارحه لا اقل على ان الرفع بالنسبة

ايشا واما بالنسبة اليه كما في بيان الاستثناء من التعبد حكمه لكن المرفى عندنا
 ان له اختصاصا اخر وهو انه اختراع لا يرد عليه انه يلزم ان يصح اطلاق الكلام الله تعالى
 على كل شعور كل كلام لانه الموجد والجواب ان الاطلاق بانضمام انه والى على كلام الله تعالى
 و اليه اشار بقوله ان له اختصاصا اخر على ان المراد من الاختراع ايجاد الاشياء في اللوح
 الى اخر ما ذكر وليس كل شعور وكلام كذلك نعم ان المتبادر من اختراع الاصوات في لسان
 النبي صلى الله عليه وسلم هو الاختراع لا بسبب من عدم بمنزلة خلق الاصوات في المجال غير الموهوبة
 للكلام نعم تلاوته ثم بعد هذا الاختراع بسبب من كلفنا تلاوتنا وقد جعل الله
 لمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه او رد عليه في شرح التفسير ان
 ابقى على عدمه مدخل في الحرف والكلمة مع القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع
 وان قصد بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا وحرم
 على المحرث وتلاوته على الجنب والحائض والشارع بعض الاقوال الى جوابه في شرح الكتاب
 بان المراد البعض الذي له نوع اختصاص به ولم يبين من كلامه كيفية نوع الاختصاص
 ولكن ان يقال المراد البعض الذي يخلق عليه ان بعض منه ولا يصرف هذا على مثل
 قل وافعل وكونهما يدخل فيه البعض الذي ليس بكلام تام ويسمى قرآنا
 واما الكلام هو المختار في لسان الملك والسر في خفي لسان الملك مع تقيمه فيما
 تقدم قال ان لسان الملك ولسان الرسول صلى الله عليه وسلم هو ان الكلام هنا في كلام الله تعالى
 قرآنا او توريه او انجيلا والتعليم سابق بالنظر في خصوص القرآن او يكون التقاء
 بما سبق فباعتبار الوحدة الشخصية فان قلت فعلى هذا لو انكرت قرآنية الموقر
 بالاسن ان كونه كلام الله تعالى يلزم ان لا يكون كونه صادقا في انكاره كونه خصوصية المحل
 جزء اخر من الآخر من القرآن قلت الاصل في القرآنية التي هي وصف النقطان الركن الاصل
 فيها انما هو العبارات المحصورة وخصوصية المحل الذي هو الجزء الآخر تابع للاول متوقفة

من الكلام
الاشارة هو خصوصية العبارات لا خصوصية المحل بل قلنا خطر بالالفكر هذا الترتيب
حق لو كان مراده من الكلام ذكر ينبغي ان لا يكون له ثبوت لا يبراهم رجوع الكلام الى الجزء
الاول ومن هذا التحقيق اندفع شبهة اخرى وهي تاتي معارضة القرآن بالبيان بالمثل
صرفة ان ما يعرفه كل احد في مثله وذكر لان المنطوق في المعارضة هو الجزء الاول اي
خصوصية العبارات ويدل عليه دلالة ظاهرة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فانوا بسورة من مثله فان المنزل المرتاب فيه هو العبارات المخصوصة وهذا
قال اصحابنا ان القرآنة حادثة في رتبة على صاحب المواقف في توجيه الكلام الشيخ
الاحسن الاشهر في قوله الكلام هو المعنى النفس وهو المعنى تقابل العين وزعم
ان هذا معنى قولهم المعروف قديم والعقيدة حادثة لان المراد به المعلوم بالعقيدة
الحق والحق ان هذا التوجيه لا يلائم قوله وهذا ما قاله اصحابنا لان المشار اليه بهذا هو
ان وقع بالصفات المذكورة من قبيل وصف المدلول بوصف الدال فمعنى المقر في هذا
هو المقر داله من قبيل وصف الشيء بحاله متعلقه لان يكون المعنى المعلوم بالعقيدة لان
ذكر وصف له بحاله نفس نعم يلزم من وصفه بحاله متعلقه كونه معلوما بذكر المتعلق ضرورة
انه بذكر المتعلق يفهم فان الداله اذا قرئ فهم منه المعنى القديم وكذا الحال في السماع و
يكنى ان يقال كلامه هذا بناء على ذلك لزوم فانه لما لم يزل المعلومية من ذلك على قوله ليس
طال في لسان العرب ففهم منه انه لو بين حقيقة كلام الاصحاب عليه جاز وهذا من اشارة
الى قوة بصره في الكلام فان قلت المعلوم بالعقيدة هو المتعلق الحادثة فكيف يكون الذات
والصفات واما القدم النفس فليس معلوم ولا مفهوم بشي مما به المعلوم متعلق
من معنى الامر والنهي والجز وعينه قلت المتعلق الحادثة انما هي المعنى القديم فيفهم بها ذلك
اجبا لا يوجب هذا المعنى ما ذكره من ان السمع لا يكون للفظ لكون المعنى كنهه فيحقق المعنى
الحادث لان القوم لا يرتفعون وهذا مني على ان لا يكون النفس مدلولاً لوضعها للفظ على

اشارة اليه وسيأتي استعجاب الشارح ان شاء الله وكذا المنزل او معنى
الانزال الح قتل هو ايدل على ان الانزال وصف القدم حقيقة لا مجازا وجوابه ان معنى
الكلام هو ان جبرئيل لم يسم حقيقة كلام الله ثم نزل فانهم النبي هم فالمنزل هو معنى يدل
على الصفة القدم لا ذاتها ونظير ذلك تعلم حقيقة البيان القايم بالجسم ثم نفهم ذلك
لزيد قبل يلزم فيه اشتغال العرض وتحقيق هذا راجع الى ان مدلول اللفظ ليس عين
النفس بل معنى داله عليه على الوجه الذي مر حقيقة وعلى هذا ينبغي ان المحل قوله تعالى به
الروح الامين على قلبك ضرورة ان المنزل على القلب هو المعنى اوليس ذات المعنى
القدم منزل على القلب فان قيل اذا اراد بكلام الله الى قوله من غير يقين المحل
فان قلت السوال وارد ايضا اذا اعتبر يقين المحل الاول الذي هو جبرئيل والرسول
هم فان السماع من جبرئيل لا يخص حضرة موسى وم وكذا السماع من النبي هم قلت
نعم الا ان اجابة السوال على ذلك المقرر كان ظاهرة اذ على المقرر من الاخير من ملك
خصيص انهم كلهم الله بالإضافة الى سائر الانبياء عليهم السلام او عامة الخلق من المؤمنين
قاله الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الح فان قلت هذا يناقض
ما نقله اولاً من الامام حجة الاسلام من ان سماع الكلام لا يمكن بلا صوت ولا حرف كما
وصل الى موسى وم والمفهوم من هذا الاجماع انهم اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت
قلت مبني الاجماع هو عدم المكان العادية ولا ينافي ذلك سماع غير الصوت على قبيل
صرف العادة على ما اشار اليه رحمه الله فلا اختلاف في المعنى لان معنى كونه مسموعا
بمعنى كونه معلوما بواسطة سماع الصوت لو اتفق في الازالة بالكذب في خبرنا
لا يمنع صفة فيه الى قوله لا يمنع عليه ان خبرنا على ما هي عليه لا ينافي على ذلك ان من رتب
في خبر لا يمنع عليه الصدوق كمن في خبر اخر لا في ذلك الخبر فانما خبر عن قيام زيد كما ذابا قالا
زيد قائم يمكن الاخبار عن تلك النسبة صادقا بان قوله زيد ليس قائم وهذا غير

فليس بعد قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى فاخلع نعليك بذات الله تعالى ومخير
 موسى ثم مخاطبته بعد وجوده او خلقه له معرفة بذكر الطلب وسمع له كذا الكلام القديم
 ويؤيد قوله تعالى وادعى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ واما القول بان الطلب بدون
 ما يطلب منه شيء محال فانما يريد ان لو طلب الاب من ابنه ان يشتغل بالفعل لطلبه في قلبه و
 اما اذا كان المراد طلب الايمان بالماثور به وقت وقوعه على ما في قلبه فلا محالة اصلا
 اذ المعلوم ليس بماثوره في الازلة لكن في هذا هو الناطق في الاحتمال الاول لم يتم تكليف
 الفاعل بالبلغ الذي لم يتصور له اذ يتخير التكليف يستلزم الغم بالفعل ولهذا قالوا ان النام
 في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب اذ لا لعدم الخطاب لا شقاء الغم والقول بانه في
 بان يفعل بعد الانبعاث وان كان متورا في التلويح مرصفا عند الشارح الا انه غير مفيد لما ذكرنا
 ولانه لم يتم ان يكون فعل النام بعد خروج الوقت اذ لا قضاء وليس كذلك بالاتفاع و
 يمكن ان يقال انما يلزم الاداء ان لو كان الفعل في الوقت لا يرى ان المسافر والمريض لو
 اخطرت في رمضان فانه يقتضي خارج رمضان مع ورود الخطاب بالايان فيه وهو قوله فمن تكلم
 مريضا او على سفر فعليه من ايام آخره ولهذا المقام مزيد بسط في اصول الفقه ثم ان قوله المص
 في المتن والى هذا يقول ما قال الجمهور ان المعلوم ماثور على تقدير الوجود بشرارة الى اختيار
 الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال ان الغم بالفعل انما يلزم في الخطاب اللفظي
 لاني النفي وانما يصير احويا فيما لا يزال فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله
 وحق في هذا مع القول بان الازلة مراد اللفظي الخ فان النفي اذا لم يكن مراد لا وضعيا للفظي
 لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود سوال عليه كونه منقضا
 من جوابه ان بثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل الخ لا يقال قد ثبت بثبوت العقل
 ايضا فلم لم يذكره لانا نقول العدة في نبوة السمع لا العقل لما عرفت من المناقشة عليه و
 لما كان لعل ان يقول ان عدم ورود السمع لا يستلزم الوجود فان ما لا دليل عليه يجب

لنجد الاول ضرورة ان الاول اجاب وهذا السلب والجواب هو ان المقصود هو ان
 من كذب في خبره معنى ان من اجزع عن النسبة على خلاف ما هي عليه ملكه ان خبره عما على
 ما هي عليه فلو كان الاخبار الاول قد علم ملكه اقامة الكرامة والاثان بالكره الاول
 ضرورة ان الصادق يرفع الكاذب والقديم لا يقبل الارتفاع وطريق الطراد هذا
 الوجه في كلام المنظم من الحروف السبعة انه عبارة عن كلام الازلة الخ فان قيل
 يرد عليه ان كون اللفظي مطابقا للكلام الازلة انما هو على تقدير لزوم الصدق في اللفظي
 والافحوز ان لا يطابقه غاية لزوم الكذب وهو اول المسئلة قلنا لا يقران الكلام
 اللفظي ما يكون عبارة عن الكلام الازلي حتى انه انما سمي كلامه لكونه والاعليه لزوم صدقه
 بالضرورة عند صدق الكلام الازلي وانما يتصور كذب بعوم صدق الازلة وهو م لا يثبت
 بالبرهان وانما قال طريق الطراد هذا الوجه ان من الوجه الدالة على استحالة الكذب لان
 جريان الوجه الباقية في اللفظي ظاهر وانا اتعجب من هؤلاء المحققين الواقعيين
 الخ وانا اتعجب من عدم تفتنه لكلام صاحب المواقف مع تفرقه بمراده فانه قال لم
 يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي جوابا عما يقال ان الوجه
 الاول المذكور في المواقف يمكن اطراده في اللفظي ايضا لان خلق الكاذب نقص
 في فعله فزوده بالفرق بين النقص في الصفة وبين النقص في الفعل فالنقص في الصفة
 قبح عقلي اتقاه واما النقص في الفعل الذي معناه كون فاعله مستحقا للزوم في العاقل
 والعقاب في الاجل فالقوله به قوله بالقبح العقلي فاصح بان المنكر والنقص العقلي كيف
 يتم كونه في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بل لزوم النقص في افعاله كما في طلب الرجل
 تعليم ولد اجزه صادقا بانه سئل فان قيام طلبه التعلم بذات الوالد قبل ان
 خلق ولد معقوله حتى اذا خلق ولده وعقله وخلق الله له علما بان قلبه طبيعي من الطلب
 صار ما موردا بذكر الطلب الذي قام بذات ابيه وطام وجوده الى وقت معرفته ولده

فليس

فليس بعد قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى فاخلع نعليك بذات الله تعالى ومخير
 موسى ثم مخاطبته بعد وجوده او خلقه له معرفة بذكر الطلب وسمع له كذا الكلام القديم
 ويؤيد قوله تعالى وادعى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ واما القول بان الطلب بدون
 ما يطلب منه شيء محال فانما يريد ان لو طلب الاب من ابنه ان يشتغل بالفعل لطلبه في قلبه و
 اما اذا كان المراد طلب الايمان بالماثور به وقت وقوعه على ما في قلبه فلا محالة اصلا
 اذ المعلوم ليس بماثوره في الازلة لكن في هذا هو الناطق في الاحتمال الاول لم يتم تكليف
 الفاعل بالبلغ الذي لم يتصور له اذ يتخير التكليف يستلزم الغم بالفعل ولهذا قالوا ان النام
 في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب اذ لا لعدم الخطاب لا شقاء الغم والقول بانه في
 بان يفعل بعد الانبعاث وان كان متورا في التلويح مرصفا عند الشارح الا انه غير مفيد لما ذكرنا
 ولانه لم يتم ان يكون فعل النام بعد خروج الوقت اذ لا قضاء وليس كذلك بالاتفاع و
 يمكن ان يقال انما يلزم الاداء ان لو كان الفعل في الوقت لا يرى ان المسافر والمريض لو
 اخطرت في رمضان فانه يقتضي خارج رمضان مع ورود الخطاب بالايان فيه وهو قوله فمن تكلم
 مريضا او على سفر فعليه من ايام آخره ولهذا المقام مزيد بسط في اصول الفقه ثم ان قوله المص
 في المتن والى هذا يقول ما قال الجمهور ان المعلوم ماثور على تقدير الوجود بشرارة الى اختيار
 الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال ان الغم بالفعل انما يلزم في الخطاب اللفظي
 لاني النفي وانما يصير احويا فيما لا يزال فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله
 وحق في هذا مع القول بان الازلة مراد اللفظي الخ فان النفي اذا لم يكن مراد لا وضعيا للفظي
 لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود سوال عليه كونه منقضا
 من جوابه ان بثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل الخ لا يقال قد ثبت بثبوت العقل
 ايضا فلم لم يذكره لانا نقول العدة في نبوة السمع لا العقل لما عرفت من المناقشة عليه و
 لما كان لعل ان يقول ان عدم ورود السمع لا يستلزم الوجود فان ما لا دليل عليه يجب

ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقت
 المصنف له شرعا اولوا النقصان ما
 فعل في وقت المصنف له شرعا فانما
 منه

قاله بعض الفضلاء

نعيم عندنا لما عرفت غير مرة دفع ذلك بقوله بل انعقد الاجماع على ان كلامي كلام ثمان قدم الى
 حكمنا بانه واحد متعلق بجميع المتعلقات والفروق بينه وبين كلام عبد الله بن سعيد هو انه يقول
 كلامه في الازل واحد ثم يصير احدا لاقام فيما لا يزال فيرد السؤال السابق على ظاهره واما
 هذا فنحنه انه واحد في نفسه ولا يصير احدا لاقام فيما لا يزال بل يتعلق مع وحدة جميع
 المتعلقات فالمتعدد في التعلق لا فيه نفسه كما ان الذات واحد في حرفة ومع ذلك يتعلق بجميع الصفات
 من غير افتقار تعدد في نفسه وهذا معنى قوله فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات فلا يرد ان
 فيه تكرار الا انه فهم من قوله كما في سائر الصفات لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته
 الخ فيلزم منه ان لا يكون باقيا بالبقاء ضرورة ان البقاء مغاير للذات فيلزم انتفاء لازم الموجود
 لذاته وهو البقاء بالذات ضرورة ان الذات ح كون باقيا بالبقاء الرايد على الذات لتوقن
 بقوت كل في الزمان كما على الاخر وهذا التعريف ان دفع ما سألهم من ان اللازم من وجوده البقاء
 احتياجه الى الذات مطلقا والذات محتاج اليه في وجوده في الزمان كما قد ورد في كلامه لان البقاء
 لما كان له وجود في الزمان كما اولم يكن البقاء باقيا لم يكن الذات باقيا لزم الدور على ان
 الاحتياج المطلق يستلزم الاحتياج في الزمان كما في قوله الى الدور كما ذكره صاحب المواقف
 لزم تعدد الواجب الخ لا يقال ما ذكره صاحب المواقف محل اخر فان عبارة هكذا والجواب
 منع احتياج الذات اليه فانه يجوز ان يصير في كلامه الى اختيار الشئ الاول بان يقال مثلا لو
 احتاج البقاء الى الذات لاي لزم الدور واما يلزم ان لو احتاج الذات ايضا لاي لزم من وجود
 الذات في الزمان كما مع البقاء احتياجه اليه لانا نقول هذا التحليل يندفع بقوله وان اتفق تحققهما
 فانه يفرق بينهما ان لا علاقة بين البقاء والذات والافعال بعرض احتياج البقاء الى الذات لا يكون
 لتحقيقهما على سبيل الاتفاق كما في سائر الصفات فانها كلها محتاج الى الذات من غير احتياج الذات
 اليها وليست وجوداتها على سبيل الاتفاق بل على سبيل اللزوم وعلية الذات فاورد
 الاشكال محصولة تقرير الوجه الرابع حيث نضع عنه الجواب المذكور ولا تقرره لو كان بقاء

المسألة

قوله

الذات صفة اذلية زائدة تكون بقاء الصفا ايضا كذلك فيلزم قيام المعنى بالمعنى مع انه لا يمكن ان يقال
 بقاء الصفات نفسها الخ وفاديه بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورة الخ
 لا يقال معنى كلام الجيب هو ان الصفات باقية ببقاء الذات بمعنى ان بقاء الذات بقاء لها وبقائها
 بخلاف الجوهر مع العرض لانا نقول هذا هو الوجه الثالث الا في قولهم هذا عليه لزم ان يكون
 احدهما لغوا فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه الخ الظان هذا مستزك لانه
 قد علم ان دفاع من قوله فيما قبل وعرض على هذا الجواب الخ ويرد على هذا الوجه انه اذا
 جاز كون بقاء العلم نفسه الخ لا في ان دفاع من قوله قلنا كما سبق الخ وذلك لان ما سبق لا يعرف بين
 صفة البقاء وسائر الصفات المستثورة وقد صرح بهذا قبل لقوله واعترض على هذا الجواب الخ
 ان الباركة تترج في كلام الازل ما هو الخالق الخ فيه بحث لجواز ان يكون اسم الفاعل معنى
 الاستقبال والجواب ان اتفاق الترابية العربية على ان اسم الفاعل في الاستقبال مجازي في هذا
 الكتاب ايضا في بحث المعاد مع ان قوله فلزم اثبت الخلق والصور في الازل منع الحمل على الاستقبال
 ومحصول الجواب الحمل على الاستقبال ودفع الطاع والافكار عن الشئ في الازل قد يقال
 ان العلم كما انما تترج في كلامه السعفي الحادث في سائر البنى عم او جبر لم يرد فلا يكون الاخبار
 في الازل لانه قد تقدم في ضامة بحث الكلام انه واحد متعلق بالآخر وغيره الخ ولا تثبت صفة
 اخرى وايضا هذا التحقيق لا يلائم قولهم ان يكون عين الكون او لا معنى لكون كلمة كين على كون
 ويمكن ان يقال سلمنا انه غير ملائم الا ان ذكره في الاشاعة والقائل يكون الكون هو كلمة كين
 غيرهم واليه يشار بقوله ولا يعنى بصفة الكون الا هذا وما الدليل على ان تلك الصفة غير
 القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل الخ لا يقال الكون هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يتأزى
 غيره ويرتبط بالفعل وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعنى الموجب ايضا بل نقول هو موجود
 في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى لانا نقول ذلك المعنى
 الذي به يتأزى الفاعل عن غيره هو معنى يعقل من اضافته المؤثر الى الازل وهذا هو المحقق في الموضوع

ومنها التكون

ايضا اذا الجواب لا يتوقف على صفة حقيقة على راسي بقوله والعقل بوجوده بالنسبة
 الى العزلة والارادة عقوله عن معنى التكوين فانه اخراج المعلوم من العدم الى الوجود
 او ما به اخراج المعلوم من العدم الى الوجود وايضا ما كان فليس للصفات حال عدم قته
 يخرج منه الى الوجود ويؤيد به مساوي من الشارح ان جملة المكونات مخلوقة بعزلة الله تعالى
 فكيف يكون العزلة والارادة مكونة على انه منقوض بنفس التكوين فانه ايضا يحتاج الى تكوين
 اضروا القول بان تكوين التكوين عيتم حكم عنه من دونه لا ذكره صفات وراء الارادة
 فيه لشارة الى ان هذه الصفات راجعة الى الارادة وكذلك قوله وراء العلم لكنه قطعي
 لانزع في المكان فان قلت اذا جاز في ادلة الامكان سمى لا يمكن وضعه في الامكان كونه
 قطعيا فلم يكن باءلة الوقوع قلنا ليس في ادلة الوقوع دليل لمنه حيثية فعلية بالبتة
 في الادلة لان معنى العقول ان على الممكن اذ الملازمة بين المستحيلات غير مستحيلة
 والمعلق على الممكن ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان الغوام المعلولة الغوام العلوية والعلوية
 فترتبته عدمه والسرفية ان الارتباط من الشرط والجزاء انما هو حسب الوقوع لا حسب
 الامكان وذكر لان امكان الشيء وانه غير معلق على شيء والجواب عنه ظ على قاعته السلام
 لان المعلق على الغوام المعلولة عندنا الغوام العلوية التامة وهي عندنا ذات البارز عز اسم
 مع تعلق حرة وارادة وعدم هذا المجموع غير متمتع اذ يجوز انقطاع التعلق ولهذا الغوام
 الاشياء مع بقائه حاله وكذا على قاعدة الفلسفة لان الغوام المعلولة على العلوية قد يكون
 غير ممكن عندهم وان كان الغوام في نفسه ممكنا كالمعلولة الاولى للمبدأ الواجب وما ذكر
 من السرفية وجوه المعتزلة في الاعراض على الوجه المذكور على ما صرح به في المواقف وبسط
 بعض البسط في شرح بعض الافاضله فالتلبس في امثاله على المبتدئين قريب من فقد
 افاد عقائد المسلمين وجعل ناجية وخاطبة الى اورد عليه ان العلم بالهوية الخاصة
 والمخاطب لا يقتضي العلم بوجه كس مخاطبنا من وراء الجدار والجواب عنه ظ فان كلامهم في

ومن هذا التأييد يندفع ما يقولهم
 مع ان المراد ما من شأنه اخراج المعلوم
 الى منه

ومنا العدم

اذ جاز وليد سق قطعي

الاربع
 باب في البرهنة

طلبية العلم الضرورية مطلقا لا في الهوية الخاصة على ان الهوية الخاصة لا يعلم الا بالمشاهدة
 والعيان لا بالتحديد والبرهان ولهذا قالوا ان الشخص يمكن اخذ معرفته بالغير امتياز
 عن جميع ما عداه حسب الوجود لا بالغير يقينه وتشخصه حيث لا يمكن الشركة بين كثيرين
 حسب العقل فان ذكرنا حصل بالاشارة لا غير وكذا الحال اذا اريد من الهوية الخاصة
 الوجود الخاص ضرورة انه ايضا جزئي واما التجهيز بالروية عن العلم بالكنه مع ان الروية
 هنا ليست سببا لغيرها بل لان العلم بالكنه متمتع عند البعض من المسلمين وايضا
 الاية انما هي عندنا كذا الجليل لا يقال الاخر ممنوع فانه يجوز ان الله عند الاستقرار ايضا
 فان آيات الله غير مخصصة في ذلك كما الجليل لا نقول المعنى ان الآلة الواقعة انما هي عند ذلك كذا
 الجليل لان حال الاستقرار فان وقوع الآلة في الاندكاد يدل على ان المسئول ذكر وانا
 اخذتم الصاعقة جواب دخل بعزله ان اخذ الصاعقة يدل على الامتناع لان ذلك انما هو
 لطبيعتهم المحال وعبر الجواب ظنم في هذا التقرير لشارة الى اندفاع ما في الكشف من ان في هذا
 الكلام دليل على ان موسى وم رآهم وعرفهم ان روية الحق محال وذكر لانه لولا ذلك لم يسلط
 الله عليهم الصاعقة اذ لم يكونوا عالمين بذكر فكانوا معزولين بل مستدلين او
 قايسين مع مستدلين اما بالبرهان العقل او النقل فان العيان شرعي المقبول لا بد له من
 سند من النقل ولهذا قابل العيان بالاستدلال بعينه اذا جاز سماع كلامه من غير حجة و
 مكان فليحذر الروية ايضا اذا المانع اعني الجهة والمكان غير لازم في حق سبحانه ولا يبعد
 ان يقال ان ذلك مبني على ما ذهب اليه بعض الاصوليين من الاستدلال قسم فاس من مقابل
 للعيان على ما فصل في شرح محراب الحاجب وان اريد المقدر بالمعية فمنع وتحقيقا
 هذا المقام هو انه اذا وقع احد طرفي الممكن في وقت فان قيل طرف الآخر في ذاته من حيث
 هو كان ممكنا في ذلك الوقت وان قيس الى مجموع ذاته ووصفه بذكر الطرف كان متمتعا
 فقوله ان اريد المجموع فلم ناظر الى هذا قوله وان اريد المقدر بالمعية لم ناظر الى الاعتبار الاول

هوية

لان الممكن الذي يمكنه ابرار لا يقال المعنوم من هذا ان الامكان الذي اعظم تطلقا
 من الامكان الاستقبالي ولا يفيد المساواة كما نفهم من قوله دون الوجود لانه يشترط
 في الامكان الاستقبالي العدم في الحال لانا نقول لو سلم الاستشهاد فضرورة العدم ضرورة
 بشرط المحل وهي لا ينافي الامكان الذي وقد يستدل على رتبة العقلين
 باننا نميز بين نوع نوع الخ قل عليه ان اريد بالتمييز بالبرهان التمييزي بضرورة البصر فمما وانه
 اريد استعمال البصر فلا يفيد لانا نميز بالبصر من الاعى والاقطع والحاصل ان التمييز يدخل
 من البصر لا يقتضي كون المعنوي مبصرا والحواس ان المعنى انما يميز بين هذه الاشياء من
 الجواهر والاعراض مجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر اخر قد فيه وقوله من غير
 ان يقوم شيء منها بالآلة البصار لا يخلو من الاشارة الى هذا فانه يشعر بان التمييز يشاء
 من القيام بالآلة البصار بل من مجرد استعمال البصر والمراد من الاعى والاقطع ان كان ذاتها
 فلا اشكال وان كان كالمعنى وصفي المعنى والمقطوعية فكون العرف مجرد البصار لم يلزم بل يحتاج الى
 معاونته العقل وراء معاونته الاسكسية وان اراد ان تتعلق الرؤية هو الهوية المطلقة
 وهي لا يفيد التميز ولما التميز بالعلم فهو ما اشار اليه الشارح بقوله ان المراد هو الوجود وانا
 لا نبرأ في اختلاف المختلفات بل نعلمه في وسائط واعترض عليه بوجه يذفع اكثرنا
 بما يدل عليه كلام امام الحرمين الظاهر ان نقله من الاعتراضات ونحوه لاننا نحتاج ان يذفع جميعها
 فالتفسير بالاعتراضات عاريا عن الغاية ويمكن ان يقال ان الثالث لا يذفع بذلك وما قوله
 هنا وجه انذفاعه فليس المراد به وجه الانذفاع المعنوم من كلام امام الحرمين بل هو
 وجه انذفاع ابتداء او نقول لم يتعل وجه الاعتراضات بالبصر وانا المنقول بعضها وانما
 مذكور في المواقف للقطع بان قدرتي الشيء بذكره انه هوية الخ او روي عليه فيمكن
 ان يقال اننا نزيد لا نذكر من الهوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن
 وجوابه فان هذا خلاصته وذكر التفصيل وليس امرا مغايرا له الا ان يري كيف احتاج الى

فوت وثانيهما

بيان

بيان المدرك هو تلك الهوية لا خصوصية الجوهرية او العرضية فلا بد من ملاحظة المدرك
 التفصيل نقض الدليل بوجه الخلقية الى قوله ولا مشترك بينهما سوى الوجود
 علم ان الامكان يصلح لذكره وكون الامكان اعتبارا لا ينافي لانه صفة الخلقية ايضا اعتبارا
 لكن الحدوث يصلح علة فيه كذا لان الحدوث متاخر عن تلك الهوية لانه وصف الوجود
 المتاخر عنها واما النقض بوجه الملوسية فتقوى لان صفة الملوسية مختصة بحال الوجود
 كالرؤية فان العدم لا يصلح له ويصح خلقه واما حكمه بعد خلقه فغابر عن التفصيل في
 هذا المقام الا ان مشترك صفة الملوسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا تس
 بها الاتباع محلا اعلم ان المراد بوجه الملوسية هي حصول الحسن ولو بالنسبة اليه كما فان
 ذلك هو الحال واما صفة الملوسية بمعنى الادراك بالحسن من غير اتصال بالحواس فيمكن ان ترا
 كذا شيئا في خاتمة كذا الرؤية لا استغراقهم في مشاهدته جماله وقصر النظر على
 عظيمة جلالة لا يقال فالحسن كونه العرف حقيقة لا ادعائيا لان من قصر نظره على عظمة جلالة لا يمكن
 له الالتفات الى ما عداه لانا نقول قوله لا استغراقهم بتقليل مقدم على قوله كما نفهم لا يلتفتون
 والمعنى كما نفهم لا يلفظون لا استغراقهم الخ فكونه كان متعلقا بالتقليل ايضا بل هما
 بمعنى الشيء واحدا والآخرة من النظر على الانتظار وانا جعل من الانتظار ولم يجعل من
 النظر معنى الرؤية لان النظر المستعمل بغير صلة بمعنى الانتظار واليه اشار بقوله كما في قوله
 انظر وانا الآية لا تصافه بالا يتصفى به الرؤية ناظر الى قوله ليس بمعنى الرؤية كما
 ان قوله ولحقه مع انتفاء الرؤية ناظر الى قوله ولا ملزوما لها وان جاز صفة اليها
 لكن الانصاف ان لا يفيد القطع ولا يفي الاحتمال يرد عليه انه قد ذكر في صدر الكلام انتفاء
 الاجماع على وقوع الرؤية وكونه الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها فيكون
 الاحتمال منفيًا لكونه خلاف الاجماع بعضها بمعنى صفة الرؤية وبعضها وقوع لا يقال
 ان ما ينعى الصفة بمعنى الوقوع ايضا ضرورة ان الوقوع يتوقف على الامكان لانا نقول المراد النع

وفي حواشي الخيال على شرح
 العقائد من كلام علي هذا في نظره

المعترضة شبه عقلية وسقيمة

بالاستقلال والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي في المرآة المح فان قيل
 المرئي في المرآة وان كان متاבלا حقيقة الا ان ماله الصورة مرئي ايضا بواسطتها فهو
 غير متايل فلا بد من اعتبار التقييم في المرئي قلنا المرئي هو الصورة المرآية فقط وليس
 امرا واما انما يقال من اننا نرى اوجوهنا بالمرآة فالمرآة صورة الوجه لا الوجه
 نفسه ويمكن ان يقال الصورة المرآية ليست بتايلة بل في حكم المتايل لان المتايل
 بالذات انما هو المرآة واما الصورة فاما هي بواسطتها وذلك كما في الاعراض القائمة
 بالاجسام فانها ليست متايلة حقيقة بل في حكم المتايل الذي هو المحل وهذا يعني على ان
 المتايلة لا يمكن بدون التحيز والمميز اصاله هو الجواهر لا الاعراض وهذا انما يستلزم ان لو كان
 الصورة منطبقة وهو غير مسلم فان الصورة المرآة على ما مر من عالم المثال اذ لو كانت
 منطبقة في المرآة لما اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الرؤية
 الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتها باختلاف مواضع نظرها اليها لكن
 تختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء فانه شفاف لا يظهر فيه
 شيء يبق هناك احتمال وهو ان يكون بطريق انعكاس الشعاع في المرآة الى الوجه والى
 ما يرى في خلاف جهة المرآة وهذا ايضا لما مر في بحث القوى من ابطال قصة الشعاع
 ولما كان المرئي اما كماله او بعضه يرد عليه ان هذا لما يتفرع على المتايلة اذ لو لم يشرط
 المتايلة يرد هذا ايضا بان يقال المرئي اما كماله او بعضه ويمكن ان يقال ان قابلية الترويد
 بين الكلية والبعضية التي هي من خواص الامكان انما نشأت من المتايلة ضرورة انها
 من خواص الاجسام فاذا جاز ذلك جاز هذا ايضا ويرد على هذا انه على هذا الوجه لا حاجة
 الى قوله بخلاف العلم فانه انما يتعلق المحل اذ يجوز تعلقه بالذات اذ لا مانع لعدم اقتضا العلم
 المتايلة والجسمية اللهم الا ان يقال ان هذا من باب تعيين الطريق ومثل ما ذكرناه
 في قوله ولما كان رؤية المؤمنين اما دفعة واحدة ويمكن ان يقال ان الفساد المترتب على

الرؤية دفعة واحدة وكذا سائر الاحتمالات يتوقف على كونه في جهة والا لا يلزم الاتصال بعينه
 لكل واحد بخلاف العلم فانه انما يتعلق المحل يرد عليه انهم لا يقولون بالصفات الزائدة
 فكيف يجوز تعلق العلم بها والجواب انهم قائلون بمغيبات مغايرة وبالاحوال وان لم يقولوا
 بالصفات الحقيقية الا انه يرد عليه ان عدم تعلق العلم بالصفات انما هو في العلم المتعدي
 الى مفعولين واما المتعدي الى مفعول واحد فيجوز تعلقه بالذات فيرد الترويد وان ادعى
 انه لا يتعلق العلم الا بالوصف فهو غفول عن الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالوجه
 فعل من افعاله او سبب من اسبابه يرد عليه ان الاصل في تعلقه ليس اختيارا
 لانما يتوقف على امور لا يعلم ما هي ومتى حصلت على ما بين في بيان مواضع اغلاط المحس
 الا ان كلام الشارح لا يقتضي القبول بل حكاية محضة وقد ذكرنا في اوائل الكتاب ما يفيد
 في هذا المقام السمتا عندكم بالكشاف والتمام وعندنا بالعلم الضروري وجوابه
 نظرا في العدة في الجواب هو الاختلاف بالهوية وذكر الاختلاف بالماهية لمزيد الاستظهار
 في الجواب على انه يمكن ان يقال نزاعا في الرؤية الخالصة بالجمعية المشتركة في اللزم الذي هو
 الحالة الادركية الحاصلة عند فتح العين للمرئي المغايرة للحاصلة حالة تغيبها عما مر
 او الشعاع المناسب لصنوء العين الظاهرية عطف على قوله المتايلة والمراد
 من الشعاع المناسب هو كون المرئي مضيئا بذاته او بعينه وانما قال المناسب اذ لو لم
 يكن مناسباً بل غلب شعاع شعاع البصر لم يكن رؤيته ثم لا يخفى ضعف ما ذكره
 بعض المعتزلة المح ما ذكره بعض المعتزلة وقصده ابطال ان يكون رؤية الخالي مشروطة بزيادة
 قوة ادركية في الباصرة المح لان كل مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور لا يخفى انه
 لا دور فيه فان كل رؤية يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور ان لو
 توقف رؤية كل على رؤية الاخرى وانضمام كل على انضمام الاخرى الرابع هذه هي شبهة
 السمية الاشارة بقوله هذه الى الوجه الرابع وما يأتي بعد من الوجوه الى الخاتمة

لا ينبغي ان يشرع كشافاً

الامية من لافتن الغائبة حرفاً فان حرفاً يتعلق بالنفي وذلك لان الآلية في المتعارف
لا يتوقع على عدم تعيين جميع حروف الغائبة او قريب من ذلك بل كفى فيها علم حسان
صرف ما فيها ما قاله في شرح الكشاف فيفيد تعلق النفي بغيرهم فالاثبات ايضا كذلك
يعني كما ان الكلام المشتمل على نفي وقيد يشتمل على امرين فكذا الاثبات ايضا يشتمل على امرين
بثبوت مضمونه والاخباريه صل لا تفرقة هذا يقال كونه قيداً للطلب لان الغرضية
وصف الصلوة لا وصف المصلي لكون قيد للطلب ولو قال صل لا تكلمك مكنى كان قيداً
للطلب وقوله وركع لا كنه غنى قيد للطلب لان الغنى وصف للمكلف بها فالتكلم طلب ايضاً
الفعل من العبد واما ما يرجع الى الافعال فقد يزيل لكونها الحاصل للجواب ان
صفات الافعال لا يلزم من بثبوت نقيضها نفيها كالا حياء والامانة وذكر لان محمولها
تعلق العدة بخصوص المعثور المعين ورواها بانقطاع ذكر السقوط او السقوط بالصدقة
واما قوله والروية من هذا القبيل فيرد عليه ان الكلام في نفي الروية لا يفيها ولا يلزم كونها
من قبيل صفات الافعال كونه غيراً كذا وجوابه يأتي فيما وراء هذه الصفحة من ان نفي الروية
ايضاً يرجع الى حلق الصدقة فغايتها الظهور والرجحان لا يقال قسماً ان الاجماع منعقد
على الآيات والاحاديث الواردة في باب الروية محمولة على ظواهرها لانا نقول المراد الآيات
والاحاديث الواردة في وقوع الروية لا في نفيها وهو ظاهر لاحاطة الغنى به الط
ان يقول لاحاطة الغنى ببعض جوابه والآن لم يصوق راسد القم الهم الان يقال المراد الاحاطة
الغير التامة انما يفيد ما ذكرنا وذكرناه لولم يكن الادراك معنى الروية على وجه الاحاطة
بل معنى الروية مطلقاً لا يلزم التناقض اذ لا تناقض في ان يقال رايت العترة ومارثية لجواز
ان يرى بعض جواب العترة دون بعض فيصدق النفي والاثبات بذكر الاعتبار وهذا امثلهما
يقال ان المطلقين لا تتناقضان بخلاف المطلقة والداية فانه الاحاطة من جميع الجوانب
يناسب الداية وهو مستحيل في حق البارئ لو لم يكن لقوله لا تتركه الابعار

فايد

فايد لا يقال قسماً ان المستحيل يفيد التمدح بالتره عنه فامع هذا السؤال لانا نقول فايد
التمدح انما يظهر فيما اذا لم يكن الاستحالة ظاهرة ولم يذهب اليه ان المراد التمدح بالتره
عن سمات الحوادث وان كان ذلك ايضا مستحيلاً ونعلمهم عن ائمة اللغة افتراء جوب
عن قولهم والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد العنوين لما اشترنا اليه وهو ان
ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر واما الموجود فيتمدح بنفي الروية التي هي
من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يحز رؤيته الظاهر ان مراده تقييد الرؤية بمعنى ان الموجود
يتمدح بنفي الروية التي تقتضي الحوادث وسمات النقص وذكر هو الرؤية على نعت الاحاطة او
هي المستلزم للنقص لا الرؤية المعرأة عن هذا القيد الان هذا لا يلزم لزعم المعتزلة في ان الروية
مطلقاً نقص وكذا القول وان لم يحز رؤيته وكذا التوزيع السؤال والجواب ولو جعل الوصف معنى
قوله الى من صفات الخلق الى كاشفة لثم الكلام الان قوله وان لم يحز رؤيته فيهم منه بثبوت
الحكم على تعذر الشرط وعدمه ان على تقدير عدم الشرط لا يجوز التمدح ضرورة جواز الروية
التي هي منشاء النقص والحوادث ولكن ان يحتاج الى الشق الاول ومحصوله ان الموجود يتمدح
بنفي الروية على نعت الاحاطة سواء جاز رؤيته او لم يحز فقوله لا تتركه الابعار لا يرد على
الجواز لان التمدح معنى هذه الروية لا مستلزم جواز الروية فليس فيه دليل على الجواز كما
زعمتم ايها الاصحاب فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الروية وجه ارتباط
هذا الجواب بالاعراض هو ان محمول كلام المعتزلة اعني قولهم بان هذا لا يستقيم على اصلكم
هو ان مثل الطعوم والرواح من الامور الجائزة رؤيتها عندكم وعندكم ان ما هو موجود جائز الروية
يجوز ان يتمدح بنفي الروية فانقلب النقص عليكم فاجيب بان تلك الاعراض الى ونفيها خلوع
منها ظهر بهذا التوجه ان نفي الروية من قبيل الاخلاق على وفق ما اشترنا اليه قبل ولم يكن
الى عطف على قوله ولم يستقم ويرد عليه ان مدح الشيء بنفي الروية معناه التزهيه عن سماته
النقص واما الحوادث وليس كل ما دس ودرج كذا كذا في الطعوم والرواح اجاب بغيرهم

اعني عدم جواز الروية منه

وبهذا يدفع ما قد يترجم من
ان النقص الزاوي فلا وجه لقولهم بان
هذا لا يستقيم على اصلكم الى منه

باب الادراك بالبحر الى الاعتراض كان بعدم وقوع الرؤية في الآخرة وجوب الرؤية مطلقا
 لانياسه لان الجواز لا يستلزم الوقوع وهو انما في كماله الاول لانا قوله حاصل قوله اجاب
 بعضهم بتقرير الاستدلال على جواز الرؤية بالآلة الكبرية على وجه آخر غير ما تسلك به الظاهريون
 حيث لا يروى عليهم ما يروى عليهم ولو كان التمدح المقدر الذي منشا نعيم قديم انا هو لصحة
 ذات المقيد وانشاء القيد اذا لا يقصر التمدح بنى الاول كما في المعلوم ولا يصح عليه ما كان في انصاف
 والطعوم فلا بد من ان يبنى كذا ويثبت الاول ليصح التمدح فالتمدح في الحقيقة بصحة الرؤية
 لا بغيرها ليرد ان روال المدح نقص فيلزم ان لا يري في الآخرة ونظيره ما ذكره الاصوليون في قوله
 المولى في آية تزوجت بغير اذن مولانا بآية لا ايجز النكاح بآية انه ليس ضحا للنكاح لان
 انفي في الكلام راجع الى القيد لان هذا بالعليات النسب لا بالعلية على ما عرفت
 لان تكون المحرم قد حادوا فاما قل فائدة من ما ليس يدرج الى المدح قلنا يجوز ان يكون المراد
 افادة نفس معنونه الكلام بانه لا يدرج الا بغيره فانه قلت قوله في آخر الآلة لا يدرج الا بغيره
 وهو يدرج الا بغيره وهو الطيف الخبير يدل على ان كلامه مدح على حدة لان الطيف الذي
 هو منشا الاول والخبر الذي هو منشا كذا ذكره وله هذا ذهب علماء البيان الى ان الآلة من
 قبيل مراعاة النظر قلت المدح بذكر الوجه لا نزاع فيه وانما النزاع في المدح بنفس معنونه
 لا يدرج الا بغيره على ان الطيف ليس بمعنى الشفاء فيكون منشا لعدم الرؤية اللهم الا ان يكون
 مستقارا لا لا يدرج بالكلية ولا ينطبع فيها وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
 بالبحر الى جواب عن قوله ومعنى الايمان التصديق بانه لا يري في الدنيا توجيه الرطل ان
 تفسيره لمعنى الايمان في قوله كذا وانما اول المؤمنين غير مستقيم لوقوع الرؤية في الدنيا
 كما روي لنا صلى الله عليه وسلم في ليلة المعراج وتقرر الجواب في كذا لان النزاع في امتناع كونه
 مشهودا لموسا وانما لم يذكر السمع لما ان ما ذكره في الحاصل لا يجرى فيه اذ لا يصح ان يقال سمعت
 الشئ وما ادر كذا لان كل جنس مماثل لجنس ولا تحت من الانواع الظاهر ان ضمير تحت

اشارة الى توجيه رائ
 علماء البيان من

حاته

راجع

راجع الى الجنس ومعنى الكلام ان كل جنس كالا انسان مثلا مماثل الى مشارك الجنس الى ما يماثل
 كالنفس مثلا ومجانس لما تحت ذلك الجنس من الانواع اعني الاصناف فان النوع والجنس
 والصنف بمعنى في اللغة اصرار عن التشبيه على لقوله يعدلون وانما اصرار بناء
 على ان المايئة توهم المجانسة بالمعنى الاصطلاحي اعني الاشتراك في الجنس والقول بان المعبر
 في المايئة الجنس اللغوي لا الجبري فيما ذكره من الايهام على اننا لا سلم ان المعبر هو اللغوي وقوله
 فيما تقدم حيث يقال ما هو معنى اي جنس هو الخ فالقصور به المناسبة بين المعنى اللغوي
 والاصطلاحي ولا نزاع للمعزلة في ان قوة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم الخ المعنى
 مما ذكره صاحب الواقف في ضبط المذهب ان مذهب المعزلة ان افعال العباد واقعة بقوة
 العبد على سبيل الاستقلال بمعنى ان يكون العبد مستقلا في القدرة ايضا فانه جعله تاثير قدرة
 العبد كما هو مذهب المعزلة مقابلا لما يكون المؤثر مجموع القوتين اما مع اجاد المتعلق او
 دونه مع كون احدهما متعلقة للاخرى او برونه ومعلوم انه على تقدير كون قدرة العبد مخلوقة
 لله تعالى يكون من قسم ما لا يتحد فيه المتعلق مع كون احدهما متعلقة للاخرى ولهذا قرأنا عديدا
 في كلام الواقف وبعض شروحه فان قلت اذا كان العبد مستقلا في قدرته ينقل الكلام الى
 صور قدرته عنه فيلزم التساوي قلت يجوز ان يكون صدور القدرة من العبد على سبيل الاجاب
 وان كان صدور الافعال بالاختيار وهذا كما ان قدرة الباري تعالى صادرة بالايجاب وصور
 الافعال بوساطتها بالاختيار غاية العبد نفسه ايضا انما صنعته فان قلت فما قولك فيما
 اشتهر في كلامهم من انه تعالى خالق القوى والقدر قلت لعل ذلك مذهب الى الحسين منهم
 ولما كان هذا قريبا الى الحق اشتهر لاما ذهبوا اليه لم ان ههنا مذهب اخر لم يذكر فيما ذكرنا
 كبر الشارح وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرة والارادة والحق ذكر المجموع هو الله تعالى قال
 الامام في المطالب العلية وهذا مذهب خاصه ولما كان هذا مخالفا لما اشتهر من الاصول من ان ما ذكره في مع الله
 وان الراعي من اسباب الترويج الامن بسبب التاثير لم يلتفت اليه فان تعلق الصنف

فإنه لا يفسد
 في نفس الظاهر

وعدم ظهور آثار القدرة في بعض
 الاوقات كما في الجنين مثلا لعدم
 القدرة على الصنع السم او ما في آثره

وسياق في الشرح عند تقدير
 الآية السمية مع جملة

كون المؤثر مجموع القدرة والارادة

يستلزم تأثيره في غيره على الصفة التي من شأنها التأثير يستلزم ذلك لا يتعلق
 للصفة نعم لو قيل بخلق القدرة بالمقدور لا يستلزم التأثير فان قدرة الله تعالى متعلقة بالعالم
 في الازل من غير تأثير يتعلّق بغيره من التعلّق بوجوب التأثير وفق الارادة لكان شيا
 واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة فان قلت فعند الانضمام لا استقلال قلت
 وكذا لا يلزم ان لو كانت كلا القدرتين بالنظر الى الفعل واما اذا كانت قدرة الله معينة
 لقدرة العبد كما استفاد من قوله توسط هذه الاعانة فقدره العبد يكون هي المؤثرة بالاستقلال
 بالنظر الى الفعل بمعنى انه لم يتعلّق به قدرتان وهذا كما ان من قطع شيئا بالكين فانه مستقل
 في القطع وذلك لان الآلة لا يستند اليها الاثر وانما هي واسطة في وصوله اثر الفاعل الى المفعول
 وهي المسماة بالكسب الظاهر ان المراد من الكسب هو المكسب كما يقال في
 العرف فلان بالكل من كسبه مكتوب وفيه نظر وذكر لانه يستلزم ان يكون
 العبد فاعل شي على ان هذا الكلام القاصي بعينه ويحتمل ان يكون توجيه الكلام فيكون مآل
 كلامه القول بالكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة الغرض والقادر
 وهو اشارة الى قوله وهو امر اضاني بحسب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر
 ولخص الكلام بالشار اليه الامام حجة الاسلام وهو الامام الغزالي ذكره في كتابه الاقتصا
 وهو رسالة قد تلتها كرايس يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر
 وجهه ان جواز وقوعه بهامح وقوعه بقدرة العبد ليس مستعلا لانه حتى كحل المقدور
 وانما هو امتناع بالغير لا يقال فعل هذا الا يتم ما ذكر في نبرته التوحيد لاسما المذكور في الوجه
 الخامس فانه اذا فرض وقوعه مراد واحد هما دون الآخر لا يلزم العجز ضرورة حصوله
 القدرة نظر الى ذاته لانا نقول هناك بالنظر الى الارادة ولا نزاع في ان التخلق عن القدرة
 مع الارادة عجز بناء على ان القدرة صفة توتّر وفق الارادة بمعنى يجب صدور الاثر عن القدرة
 عند انضمام الارادة فتعين ان يكون محو الى سبب المح وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم جواز

لنا عقليا وسميعا

الاحتياج

الاحتياج الى سبب لا بعينه بمعنى الماخوذ بشرط الاتعين احتياجه الى المعين لجواز
 احتياجه الى غير معين بمعنى لا بشرط التعيين ولعل قول الشارح من تلقيه فان الامام
 رضى الى هذا فانه قال احادث ملغقة اي المحاذيب من خرفه كذا في الرمز وما يحضر
 القاموس لكان عالما بتفاصيلها ويلزم ايضا من العلم بتفاصيل الافعال العلم بامكنتها
 واجزاها الى غير ذلك مما يتعلق بذلك الفعل لان من علم شيئا بالتفصيل امكنه ان يجيب على سوال
 عما يتعلق به من تلك الامور والافعال العلم انما هو هذا يكتفى ما ذكره في قوله ومنها ان الماشي
 انسان كان او غير ذلك انما يصدر عنه افعال اختيارية فيشك ان لا يلزم ان فعل النائم
 اختيار وقصدي لانه قد مر انما ان القصد لا يتصور بدون العلم وتحقيق هذا المقام مأمور
 في بحث الكيف من ان النوم هل يعزاد القدرة ام لا واما كون النوم مضادا للادراك فيها
 لا ينافي ما نحن فيه لان الادراك هو العلم بالمحسوسات فجاز ان يكون للنائم شعور غير حسي
 الذي له ان يعطى على قوله بالسكناس واليه اشارة بقوله وما تشاؤون
 الا ان يشاء الله اي لا يصدر المشيئة منكم الا ان يشاء الله وليس المعنى ان كل ما يشاؤه
 العبد من الافعال فهو ما يشاء الله والالزام وقوع جميع ما شاء العبد ومن هذا يمكن الجواب
 عن الاشكال على المسئلة المشهورة التي هي قولهم ان من قال لامرأته انت طالق ان شاء الله
 فلا تفاق على انه لا يقع الطلاق وان شاء العبد وقوع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط وهو
 انه ينبغي ان يقع اذا شاء العبد لوجود الشرط بناء على ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى
 لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله كذا لا عوج الاستقلال والاختيار التام لا يقال
 على تقدير كون العلم تابعا للمعلوم على ما هو حاصل الجواب لا يلزم الحرمان عن الاستقلال والاختيار التام
 لانا نقول معنى بتعية العلم للمعلوم كونه على وفق المعلوم فالعلم السابق الكاين على وفق المعلوم
 يستلزم وقوع العلم بالتمتع على وفاقه ايضا لان الموافقة من الطرفين والا يلزم انقلاب العلم
 جهلا فيلزم الاضطرار في الاختيار وهذا مثل من وعد لآخر بان يفعل باختياره امر فلا يراى

الادراك بالمحسوس

الثالث لو كان فعل العبد

وهو يعلم انه لو خالف وعده لعقله فانه وان كان مختاراً في فعله صورة الآلة الاضطراب
وقد اشرنا الى ان البعض من الدولة الى الالتزام دون الاتمام كالوجه الثالث
ولهذا صرح في الجواب عن الاشكال الوارد عليه بأنه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح
الحل لما وجب في الازل وقوع الفعل اولا وقوعه في وقت يرد عليه ان بثبوت وجوب
وقوع الفعل اولا وقوعه في الازل ان ارى به انه متعلق ارادة الله فهو غير مسلم بل هو اول
المسئلة وان ارى انه ثابت في علم الله تعالى بوقوع الفعل اولا وقوعه معلوم له في الازل
وهو موع الوجوب في الازل فهو يناقض قوله وليس هو العلم بالحول هذا هو وجه الضعف
الذي ذكره واما وجه انقراض التعقيد فظاهر لان سبب الوجوب يجوز ان يكون من الله تعالى
وعدم كون السبب من العبد طرقة ولا كذا كذا الواجب اما ان يريد الله وقوعه فيجب
اولا وقوعه فيمتنع فان قلت عزم الشيء لا يستلزم ارادة وقوعه لا ارادة عزمه ضرورة ان
الاعوام الازلية غير مرادة عما مررت اليه الاشارة قلت هذا لا يضرنا لان انتفاء ارادة وقوعه
يوجب اللاوقوع ايضا ضرورة ان انتفاء جزء العلة على تامة لا يستلزم انتفاء الشيء وجه
الزوم ان المكان الشيء من لوازم ماهيته الحسنة لا يكون الا ان لا يلزم منه ان يكون الامكان
موجبا الى سبب بعينه فان الامكان لازم للمهمة محوج الى سبب ما وجاز ان يكون اخلافا
خصوصيات السبب لا يخرج فيجوز ان يكون مكانا لبعض المستلزم محوجا الى المخلوق
امكان فعل المعاد الى الخلق الا يرى ان مكان المعاد بعد عدم المخلوق باق واما ما ذكره الامام
من التلخيص فقد عرفت حاله بـ لا تفاوت وان بذنا الجهد يرد عليه ان الكلام في
اعادة المثل ووجود التفاوت لا شاق ذكر لان غايته ان يورث اختلافا شخصيا وهو
لا ينافي المماثلة ولا تفاوت في شيء منها باعتبار ان الخصم الاعتراف بعدم التفاوت
في حد انفسه لا ينافي التفاوت باعتبار الاضافة مثل مكان الاجسام ومكان الاعراض
وصورتها ووجودها في ان تكون المسح هو مكان بعض الاعراض كالأفعال وكذا الحال

في الحوادث والوجود وكون الوجود مع مشتركا لا ينافي الاختلاف بالاضافة
لكان احسن او اشرف من الله تعالى خلقا واطلاعا وارشادا الى اول الخلق ان خالف
الاحسن احسن ويرد عليه اننا سلمنا ذلك لان الله تعالى افعالاً صفة تربو على ما
ذكر من افعال العباد وهي خلق خلق العباد وخلق الارواح المقدسة وخلق السموات
التي محل انزال البركات وخلق الاقوات الحيوانية الى غير ذلك مما لا يحصى او التقرير
والثبوت يرد عليه ان يجوز ان يكون المراد تقرير الاقوال وتثبيتها لا تقرير فعل الفعل
فشيء اخر ممنوع بل اشكر على الافعال عندهم في الحقيقة راجع الى اشكر على الاقوال والتمكن
لا امروراه وهذا المعنى مما ذكره المحدث في سورة التغابن قلنا وجهه ما اشار
اليه ابو المعين النسخ وحاصله ان الايمان يتعلق به تكوين الرب ولسبب العبد في حيث
التكوين ليس مخلوقا ومن حيث اكسب مخلوقا ولا يحق ان كلام خال عن التحصيل لان كل فعل
كذلك ولا وجه لتخصيص الايمان به بل لا يحق ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
هو ما اشرنا اليه في انشاء الوجوه بل بمعنى ان اجماعهم يدل على ان لهم قاطعا فيهم فان
قلت الاجماع لا يدل على ان لهم قاطعا فان الاجماع قد ينشأ عن ظن قلت ان اجماعهم
يقول ان اجماعهم عليه الح فانه يغيب منه ان الاجماع على مثل هذا الاعتقاد لا ينعقد الا اذا
كان لهم قاطع ضرورة ان الحقايق العقلية لا تثبت بالظنون فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كما فعلت نفسه لا يقال يجوز ان يكون المراد ان خالق كل شيء من افعال
نفسه وسائر الحيوانات ولا كذلك كل حيوان لانا نقول خلق سائر الحيوانات من افعال خالقها
وانه تعالى لا يقال المراد ان خالق كل شيء من افعال نفسه اختيارية وغير اختيارية
ولا كذلك كل حيوان لانه ليس خالق لافعاله نفسا اختيارية لانا نقول كل فعل له
فانه اختياري وليس له فعل اضطراري واما الصفات العينية فعلى تقرير كونها غير اختيارية
ليست من قبيل الافعال وليست ايضا مخلوقة وان كانت محتاجة الى الذات معلولة كمن

فلا ينعقد من الاجماع
ان فيه قاطعا

فلا ينعقد من الاجماع
ان فيه قاطعا

وتفصيل ما قررنا في شرح الفقه الأكبر وبأنه إذا جعل خلقه في موضع المصدر
وذكر لأن المتبادر من خلقه خلقا مثل خلقه في الجملة فإذا دخل عليه النكارا غم
جعلوا فقد لزم النكارا خلقا راسا وأما إذا لم يجعل في موضع المصدر بل صفة مفعول
مخزوف بأن يكون تقدير الكلام خلقوا أجسام خلقه فلا يتم الاستدلال فيحتاج إلى جعل
الخلق بمعنى المخلوق في الموضوعين وهما وجه آخر قريب مما ذكرنا ولا وهو أن يكون قوله
خلقوا خلقه صفة شركاء وأخذه في حكم النكارا قوله فتشابه الخلق عليهم أن خلق الله تعالى
وخلقهم والمعنى أنهم ما اتخذوا شركاء خالقين مثله في تشابه الخلق عليهم فيقولوا
هو لا خلقوا كما خلق الله تعالى فاستحقوا العباد كما استحقوا ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين
لا يعقرون خلافا للصفة أن خلاف ما إذا كان خلقا صفة فإن الخبر هو بقررو
لا يغيره كل مخلوق مخلوق له بل يعيد أن كل ما هو مخلوق له فهو بقررو فلا نكله ما عامة
قيل على تقدير المصيرية أيضا يحتاج إلى جعل إضافة حكمهم لفائدة العموم والأفعال بمعنى
المعمول وهو بصرف على مثل السرير بالنسبة إلى الخمار ولا يخفى عليك أن العمل بمعنى
المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لا بصرف على مثل السرير فإد معوله بمعنى ما يتعلق به الإتيان
لا ما يتعلق به الوقوع كالسرير مثلا إلا أن في دلالة على المطلوب نوع احتمال
وخفاء ما في الوجه الأول فلا الاستدلال أنما يتم على تقدير ضرب الخلق وأما على تقدير
الوصفية فلا يتم وأما توجيه الامام في الاتمام على تقرير الوصفية أيضا فهو مزيق كما
أشار إليه الشارح ومحصل توجيه الامام أن الحكم لا يصح إرجاعه إلى الموصوف فلا بد
من إرجاعه إلى الصفة ووجه ضعف ظاهر من حيث العربية فإن الخبر هو الموصوف
لا الصفة ولا دلالة على المحرقة وأما في الوجوه الباقية فلا يصح إرجاعه إلى الشارح
لكن كون ذوات الصرور من قبيل الأفعال الاختيارية لا يقال أن بعضا من
ذوات الصرور من قبيل الأفعال الاختيارية وهو ما يقع في القلب بالارادة واليه أشار

ما في أول كتابه المحرر

فإن المواقف أن يكون على
الأفعال الاختيارية مفعول

بقوله عليه السلام ارادة المعاصي مما يؤخذ عليها دون سواها ويؤيد قوله تعالى أن تبدأ
ما في نفسك أو تخفوه كما يسلمهم الله لانا نقول ان ما يؤخذ عليه هو نفس الارادة لا ما
تعلقته هي به من الامور القلبية وكون الارادة من صفات القلب لا يستلزم كونها من
ذوات الصرور كسائر صفات النفس من الحركة والركاء وفيه ضعف للزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن السناد الرزق إلى الله حقيقة وإلى الملائكة مجاز
أي تحصل صفة مكان صفة بر صفة له يجوز أن يكون مرجع التفسير إلى تفصيل المكانيته
لا إلى نفس الصفة بأن يكون الصفة مثلا فعل العبد وكون العبد محلا لا بتفسيره بل وخلق
الله تعالى أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضعه فإذا حصل الصفة التي هي
العرض بفعل العبد فهو عين كون العبد محلا لا لارتب بين وجود العرض في نفسه
وجوده في الموضوع لتكون الله سبحانه والاول ما جاء والعبد نعم على تقدير السقوط يكون
الكلام محل كنه وتدل الكلام على معنى تفصيل صفة لا ينع من الحق شيئا فحج آدم موسى
هنا كلام ذكرناه في شرح الفقه الأكبر فيليرجع إليه ما من قلب الآ وهو من اصبعين من
اصابع الرحمن لا يخفى أن كون الامور القلبية من الأفعال الاختيارية محل كنه إلا أن الله تعالى
المراد أن الأفعال الواجبة من العباد ومن الطاعات والمعاصي كلها من الله تعالى فإن شاء طاعتهم
اطاعهم وإن شاء المعصية جعلهم عاصين لا معقب فكر وهذا هو التوجه في قوله يا تعلى
القلب الخ وإن حصول الفعل بعقب الداعي واجب فإد هذا المعنى يظهر
في قوله الآ وهو أن الفرق في العقل بين أن يأمر الله تعالى العبد الخ كما هو مذهب الشيعة
وامام الحرمين مذهب امام الحرمين على ما نقل في هذا الكتاب أن العبرة بالحادث غير
مؤثرة أصلا ولعل هذا بناء على ما اشتهر في الكتب كما ذكره الشارح فيما مر في هذه
المسئلة ان يكون في هذه سقلا بقوله من المتكبرين لا بقوله لمذهب الاعتزال أو
النكار لا كتفه بمذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من قوله ولا بين فاعلى البقيع

الحق وهذا قال يلزم منه فساد مذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من
قوله ولا يبين فاعمل بالكلية. واما العقل كما ترجعنا الى فته هكذا في النسخ والصواب
الى اربعة وجعل الغاية خارجة عن المعنى لا يستقيم في مثل هذا الموضع ولعل نظره
الى ان الوجه الثالث كتمل التعريف على طريق العيان الاقتراني والاستثنائي على ما تثار
اليه بقوله ولكن تنظيم العيان هكذا لا يتقلا في ينبغي ان يقول الى ستمه لان الاستثناء
تقرين ايضا موضع الملزوم اورد في الاثر لاننا نقول لما اشار الى الجواب ايضا بقوله
وهكذا يعني ان الاعتبار من هذا لا يلزم منها ولا يخفى عليك ان تعذر الوجود انما اعتبر
اذا كان وجه الدلالة متعذرا ووجه الدلالة في الوجه الثالث على كمال التعريف من امر واحد
قالوا ان يقال يجوز ان يرجع العقل الى فته والمذكور هنا اربعة منها على ان
من العبادات الخ وانما قال العبادات لان الفاء لا يلزم المعتزلة
ومنها ما يرفع بطريق اقتراف المرح الخ يعني ان في استحقاق المرح والتمم يكفي مجرد
المحلية وان لم يكن سببا ايضا وقد ذكر هنا طريق انقراض العبادات غير الفساد
الاخير ايضا فينتهي الكبر لان فعل العبد والخدم تابع لارادة المولى والخدم
فقد وجد فعل تابع لارادة العبد كمن خلق الغير اعني الخدم والعبيد نعم اذ ائتم
بالدليل ان الموصد هو الله لزمهم الخ يريد عليه ان لا يلزمهم لان صحة الاطلاق يتوقف
على اذن الشارع وجوابه ان المعتزلة لا يقولون بالتوقف على ما ياتي ان شاء الله
ولكن قول القائل خصم الى قوله يكون كلام الله الخ يريد عليهم انه وان كان
كلام الله تعالى اوجده الا ان كلامه الذي ثبت صدقه هو كلامه الذي اوجده
في خبره او اللوح اعني لسان النبي صلى الله عليه وسلم على اختلاف الاقوال لا ما خلقه في كل عبد
لذلك المذهب ويعتقدون الخ فان قلت كيف يتصور هذا الالتزام اعني الزام ترك
المذهب مع هذا الاعتقاد قلت مع كلامه انهم لم يلهيهم جعل قول النبي او ينبغي

تركا

تركا للمذهب وكذا لم يلهيهم يعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية
وكذا لان قوله وهم لم يلهيهم علة لقوله يوردون فيكون علة ايضا بالضرورة لما عطف
عليه لان العبد السابق على المعطوف عليه معتبر في المعطوف بعض من معتقد
الشيعة جمع شايخ معنى تابع وجوز كسر الشين ايضا بناء على ان بعض المعتزلة كان
غاليا في الرفض ايضا كما بن العباد وانما عذر ذلك تادي في الجهل لان الكلام في الافعال
الاختيارية للعباد واما الافعال المنسوبة الى الجادات فانصاف الغويين على
انها من افعالهم فلنبراه من قوله تعالى الذي يؤمنون الخ فان قلت كان الظاهر
ان يقول فلنبراه من قوله تعالى اياك نعبد فان سورة الفاتحة معروفة على البقرة في الترتيب
والنزول قلت ذلك غير معتبر للقول لان قوله يعني و اياك نستعين مني الاستقلال
او نقول لما بين الامام في المطالب العالية في سورة الفاتحة كان المناسب للثا
ان يبراه بايليها والجهل فانه يعني التفسير وهو لا يستلزم اجاد امر محقق
مثل جعل الدراهم الخ لا يقال قوله ان التفسير معناه تفصيل صفة مكان صفة
فمنقضي الاجاد لا محالة لاننا نقول قد اشار الى جوابه فيما سبق ايضا حيث قال فاذا
وقع معفولة التما من افعال العباد يعني انه يقتضي الاجاد لا مطلقا ولكن اذ كان
المعفولة التما من الامور الوجودية وقربا سيرة فما سبق فكون القرآن حجة
للكافرين وقد انزل لكونها حجة عليهم يعني ان الايات الواردة على كون الكلمة مخلقة وعلم
وارادة الخ حجة للمسلمين عند فقهاء التوهم والتوهم بين الايات وليس المعنى ان هذه
الايات حجة له اولا حجة له فيها غاية ما في الباب ان لا تكون حجة عليه الا ان مذهبنا
اقوى بسبب ان القوي الخ ما ذكره من السبب غير تام لان الالتزام ترجيح القادر
لاحد مقدورين على الاخر لا مرجح ودائع وهو غير ترجيح الممكن من غير مرجح الى مؤثر
موجب ولهذا قال ونحن نقول الحق ما قال بعض الائمة الراس فان قلت ما قال بعض

فان يدل على ان العبد
خالق لفعله منه

وهذا الذي قلناه
في كتابنا هذا

أيها الذين عن مذهب الاعتزال قلت قد مر منا تحقيق مذهب الاعتزال
حيث يذفع عنه هذا الخيال لمبالغتهم في نعيم الخ ونظيره تسميتهم لخارج
بالحكمة لانكارهم امر الحكيم وهما ابوسوى الاشعري من قبل على كرم الله وجهه
وعمر بن العاص من قبل معاوية رضوان الله عليهم وقيل لا يثبت لهم العبد
قوة الاحقاد والوجه الواضح ما ذكرنا في شرح الفقه الاكبر حيث لا يرد عليه ما اوردوه
ولا خلاف في ان المحسوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى لان سائر
الانبياء عم قالوا سكون في آخر امتي يقولون من معاتمتهم او مثل المحسوس امتي فان الجواب
هنا ليس بهذا المعنى ولا ما وقع في عبارة علي رضي الله عنه على ما سألنا في الاما نقوله
هذا هو المعنى الشرعي والواقع فيما بعد انما قصده مجرد الزم والتشجيع فان
قباحه مذهب المحسوس كان مشهورا عند العرب فذكره عم لذكر وايضا من
يضيء القرة الى نفسه لعله جعل القدر بمعنى التقدير لا بمعنى تقدير الله ومشيئته
اذ لا يكتفى اضافة ذلك الى العبد بل معاملة عبدة الاوثان وانما قال ذلك
لما سألنا من قولهم حكاية وجدنا عليه ابا دنا والله امرنا بها والحق ان هذا غير بعيد لان
القره ههنا بمعنى تقدير الله ومشيئته لا بمعنى الامركا في معاتمتهم والظاهر ان مراد علي
رضي الله عنه تقييد هذه المقالة بتبشيرها بمقالة عبدة الاوثان او نقول انهم قالوا
ذلك كما في قوله لو شاء الله ما اشركنا الا الله قضاء لازما وقررا حتما فيه إشارة
الى ان القول ببثوث القضاء والقدر لا يوجب الخبر لان بثوثها على وجه النوط والاعلى
بالاسباب الاختيارية على ما ذكرنا في شرح الفقه الاكبر بما لا مزيد عليه وعلى الحسن
تاثير لتوجيه على كرم الله وجهه ان القضاء والقدر بمعنى الامر والحكم وبان معنى
كون المتولد بعزة العبد تاثيرا في السبب الموجب له هذا جواب عن الثالث و
الرابع اما عن الثالث فظاهر واما عن الرابع فلان يكون الرأي غلظا ما هو مما لا ينافي

احاله الى شرح
الفقه الاكبر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

تاثيره

تاثيره في السبب الموجب لانه كان حيا في وقت وجود المتولد
ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم وهو الوجه الثالث الاول واما
الوجه الرابع فذكره على مذهب اصحابنا لان محصوله هكذا ما يقع ما ينال محل القول
الحادث لا يكون مقورا للقوة الحادثة اذ لو كان مقورا لزم ان لا يوجد عند قضاء
قوة العبد الخ ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فيفهم منه ان ايمان الكافر لم
كن مرادوا والمعتزلة تزعمون انه لا يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
ويعلم من قوله انما يريد الله ليعذبهم بها الآية ان كفر الكافر مرادوا فكذلك يعلم كلا
الذين عميين فان قلت هل في قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله دلالة على
ان ما شاء الله كان على ما هو مذهب المشاعرة قلت لا وذلك لان المعنوم منه ان حصول
الايمان يتوقف على المشية ولا يلزم منه ان يكون المشية علته تامة فاننا اذا قلنا
ما كان يصلح المحرث الا سؤاضا لانهم من كفاية الوضوء للصلاة ووجود ما يعيقه به
وكذا الله يريد من يشاء شيئا في تغاير الافعال ان هداية في هذه الايات
راجع الى خلق الايمان والاعتقاد فعلى تقدير ان يكون الايمان الكافر مرادوا لا يمكن ان
لا يقع كما زعم المعتزلة وسياتي بطلان ما حملوا الهداية عليه فيها ورد بان المؤمن
2 هو الله تعالى والالة الكريمة بل على ان المؤمن هو العبد وهو قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا
الا ان يشاء الله على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا الآية وكذا الآية هي
قوله تعالى وان يروا الآية لا يؤمنوا بها حتى يروا العذاب الاليم ومع فلو العلم القوي
بعدم الايمان كين يمكن ذلك اللهم اني اريد من الآيات المنبثة في الآفاق على ان قوله تعالى
ولو شئنا لآتيناك لنفسه ههنا الخ فان المتبادر من الآية الكريمة الهداية المحيية
عن الوقوع في نار جهنم فان كلمة الاستمرار كى يعطى هذا المعنى اعني قوله تعالى ولكن حق
القول مني الآية فلو كان المراد من ايتاء الهداية ما ذكره ابونا شمس وهو غير اختياره

لكان ينبغي ان لا يفيد النجاة وانت خير بان تأويل ما شئت لا يستدعي الجحرفان
 من قال لا تزل ولم تفعل كذا ٢١ لعذبتك عذاباً شديداً لم تفعل هو باختياره بعد هذا
 القول فلا جبر فيه وانما الجبر ان يخلق فيهم الايمان شاءوا او ابوا الا يرون ان الله سبحانه
 رفع الطور على قوم موسى عم لاجل الايمان فلم يكن ذلك جبراً اذ لا جبر في الايمان
 على ما هو من الاركان وقد فصلنا الكلام في هذا المقام في شرح الفقه الاكبر
 ولا من هذه الحجة كغيره نظروا في النظر ان الرضا بالكفر لا من حيث قضاء الله
 بل يتناول الرضا به من حيث كونه موجوداً او ممكناً وان لم يكن بكفرنا لاول
 ان يقال الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ومن حيث المحلية كفرهم في
 قولهم الرضا بالعضاء لا بالمقتضى رمز الى هذا المعنى لان الرضا بالمقتضى من حيث
 انه مقتضى راجع الى الرضا به من حيث المحلية والرضا به من حيث النسبة
 الى الفاعل رضا، بالقضاء والى هذين الاعتبارين ينظر ما ورد في كلام بعضهم من
 ابيست الفارسي: پير ما كفت خطا بر قلم صنع زلفت: اقرباً بر نظريال خطا
 پوشش باد: وفي شرح الكشاف ان الرضا بالكفر انما يكون كفراً اذا كان
 مع الاتحان له وانما يدونه فلا ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به
 الخ فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سايرها في وجوب الرضا بها فالجواب
 حكيم قلت من حيث ان هذه الصفة تصفى الخلق والشروط والقبايح والآلام من
 انارها منى مظنة ان تعرض العباد ويشتملوا عنها فلو دفع هذا الوهم قالوا
 بحب الرضا، بالقضاء واما رد معال المشركين فلنقصدهم بترك الهنوا
 السورية وبتريد العذر وحاصل الكلام في هذا المقام ان في كلام المشركين مقومتين
 احدهما ان الكفر بمشيئة الله تعالى والثانية انه يلزم منه انزاع دعوة النبي عم وما
 ورد من الزم والتقبيح انما هو على الثانية فان الله يفعل ما يشاء وحكم ما يريد فله

فانما هذا الاعتقاد
 من ان كان الله سبحانه
 حواله شرح الفقه الاكبر

ان يشاء

ان يشاء من الكافر الكفر وياثره بالايمان ويعتبه على الكفر وسبغ الانبياء عليهم
 ودعوة الى دار السلام وان الله لا يهدي الامم يشاء السابح قوله تعالى ويا فلان
 الجنة والانفس الخ لا يقال قد ذكر هذه الآية في انشاء الآيات الشاهدة بنفي ارادة الجاهل
 المذكورة في الوجه السادس فيكون ذكرها في السابح تكراراً لا انا نقوله وذكرها في السادس
 باعتبار دلالة السابح على ارادة الجاهل في السابح باعتبار دلالة السابح على ارادة الطاعات وحققة
 ان النفي والاثبات المستفاد من الخبر يدل على امرنا فذكر في الوجهين بالاعتبارين
 ولهذا التكرار البخاري رحمه الله عليه حديثاً واحداً في بابين او اكثر وجعله الامام
 الى قوله انما يصح في فعل الخ قصده الرد على من الاستبراء في حيث
 جعل الامم في قوله تعالى ولقد فرغنا من خلقهم الآية للعاقبة وكذا صاحب الكشاف والبيضاوي
 ايضا يجوزها وذكر الامم في كلام القاضي على ان بعض افعالها تابعة لمصالح العباد على
 ما ذهب اليه الفقهاء فيجوز ان يكون فعله مصلحة العبد ولكن العبد لم يحصل تلك
 المصلحة فحصل بدلها شيء فيجعل ذلك كرامة هو المصلحة كما في قوله: لد والى الموت: وقوله
 ولقد فرغنا من خلقهم الآية ولا يرد عليه قوله وكين يتصور الخ لانه يجوز ان يفعل ذلك وقفاً
 للحي على نفسه كما في قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة الآية على انه لا يلزم كون العوض مراداً
 عننا فيجوز ان يحصل خبره ويدخل عليه الام ويقال انه لام العاقبة واما المعتزلة فلا تكلم
 واراد عليهم واما جعل المكروه مجازاً عن المصالح فلو من الكلام رد على صاحب المواقف
 فان قيل الرد مردود لان لفظ ذكر اشارة الى ذات المصالح لا الى وصفه فلا نفو كلفي قوله
 حكاية عن لوط عم ان هو لا يصنع فلا يفخون فان هو لا اشارة الى ذات الاضاف
 قلنا الوصف في المعين لفظ كما في كلام لوط عم بخلاف قوله تعالى ذكرنا سبيته عند ربك وكذا
 فان المشار اليه غير محسوس مشاهد فلا بد من اعتبار الوصفية ليس لذات الفعل
 ولا لجهات واعتبارات الطان قوله لذات الفعل يعنى ما يكون الحسن لذات الفعل نف

سبحان البخاري حديثاً

وستتر صاحب الكشاف بانه
لام الضرورة ولا يجدي منه

القالون حجة العيلى من

اد المواقف

وقد اشار اليه اشار في هذا المقام ويشان
في البحث السادس ايضا انه يجوز ان يتعلق التقدير
العقد فكم وسماح منه رحمه الله

قوله تعالى
ان يشاء

او بصفة لازمة كما في الاعراض الذاتية قالوا يجب الحسن هو الاجزاء لا الكذب ان اراد
 ان الاجزاء من حيث هو اجزاء ليس من الكذب لانه من قبيل الافعال لا الاقوال فلا يكون
 التعرُّج على قوله فيلزم ارتكاب اقل العقبين صحيحاً لان الاجزاء لا تقع له اصلاً ويمكن ان يقال
 محصل الاعتراض ان ارتكاب الكذب هنا ليس لانه واجب بل لانه سبب للتخلف عن الاتج
 الذي هو اجزاء البني فالواجب الحسن هو الاجزاء وارتكاب الكذب لانه وسيلة اليه لا
 لانه واجب في نفسه فلا يلزم كونه صنفاً ومحصول الجواب ان ما لا يتم الواجب الآت
 فهو واجب فيلزم كون الكذب صنفاً اولاً اما صنف فليكون القبح ذاتياً
 الكلام في اجتماع المتنافيين في اضرار العزى وهذا كما ترى لا اجتماع فيه للتنافيين
 ويمكن ان يقال المعصوم من هذا الكلام البطلان هذا الاحتمال يتعين الاحتمال الآخر المستلزم
 لا اجتماع المتنافيين ومبني الاستلزام الى المراد من الاستلزام هو الاستلزام الكلي
 المذكور في قوله فيكون تركه صنفاً مع استلزامه كذبه الاول لا يقال قوله فيكون تركه
 صنفاً مع استلزامه الى بل على انه لا اجتماع للمتنافيين في اضرار العزى وقد قال و
 قد تقرر اجتماع المتنافيين في اضرار العزى الى لانا نقول الكلام العزى كاذب ليس
 محل اجتماع المتنافيين وانا هو محل تقرر اجتماع المتنافيين فان قوله في اضرار
 العزى ظرف للسقور والاجتماع فان صدقها يستلزم عدم صدقها وذلك لانه
 اذا كان قولنا هذا الكلام الذي اكلم به الآن ليس بصادقاً صادقاً كان كما بعض ما يكلم
 به الآن صادقاً وهو هذا الكلام فتلزم اجتماع الصدق والكذب واما الاستلزام كذبه
 الصدق فلان قولنا هذا الكلام الذي اكلم به الآن ليس بصادقاً اذا كان كاذباً يكون
 الكلام الذي اكلم به الآن صادقاً لانه اذا كذب عدم الصدق يلزم الصدق بالضرورة
 ثم يقتصر في العزى على قوله الى وانا قال يقتصر اذ لم يقتصر لا يلزم المحذور على ما اشار اليه فيما
 قبل بقوله ومبني الاستلزام الى فان صدق كل من الكلام العزى والاستلزام الى اما

يستلزام صدق الكلام العزى عدم صدق الخارجية فلانه او اصدق قولنا الكلام الذي
 تكلمت به امين صادق يكون قوله الكلام الذي اكلم به غير ليس بصادق صادقاً و
 انا يكون صادقاً ان لو كان ذكر الكلام العزى كاذباً وقدر فرضناه صادقاً فيلزم الصدق
 والكذب في الكلام العزى واما ما استلزم كذب قولنا الكلام الذي تكلمت امين صدق
 الخارجية فلان كذب يستلزم كذب الكلام الامين واذا كان الامين كاذباً وكذب
 عدم الصدق انا هو الصدق فيلزم صدق الكلام العزى وقدر فرضناه غير صادق واما
 استلزام صدق قولنا الكلام الذي اكلم به غير ليس بصادق عدم الصدق فلان
 صدق يستلزم كذب قولنا الكلام الذي تكلمت به امين صادق وكذب يستلزم كذب
 الكلام الامين على ما عرفت اتفقوا واستلزام كذب لصدق فلان كذب يستلزم صدق الكلام
 العزى وصدق يستلزم صدق الكلام الامين على ما مر في اول التقرير ولما سمعنا
 مغلطة الجزر الاصم انما سمع بها القوة اشكالاً وذكر لان الجزر على قسمين منقوع وهو
 ما يكون جزر الحنظل كالعشرة فانه جزر المائة واصم وهو ما يكون جزر غير صحيح كجزر المائتين
 مثلاً فانه اكثر من اربعة عشر لانه جزر مائة وستة وتسعون واقل من ثمانية عشر
 لانه جزر مائة وثمانين وخمسة وعشرون وقد يروى عن عائشة رضي الله عنها انها كانت
 تقول سبحان من لا يعرف الجزر الاصم الا هو لان حد الكسر الواقع لا يعلم قربة على المعيين
 انه نفس او ثلث اودرج الى غير ذلك من الكسور كما في قولنا هذا صادقاً لا يقال هذا
 محل بالوجه لانا نقول الكلام في محل الصدق وهو في صادقاً بالاشتقاق وهو قولنا
 هذا الكلام صادقاً والمراد من هذا الكلام الذي وقع موضوعاً هو ما ذكره بقوله هذا الكلام
 الذي اكلم به الآن فاذا حمل الصدق عليه يكون تقرير الكلام هكذا هذا الكلام الذي اكلم به
 الآن صادق لا يقال كين يكون الصدق حكماً للشيئية وانا حصل الشبهة بعد الحكم
 بالصدق لانا نقول الموضوع ايضاً شئسية وهو ظاهراً يظهر معنى قوله فيقع الصدق

حكم الشفعية لاحالا حكما واما قوله والصرف حال للنسبة الاجابية التي هي حكم
 النقيض وهو اشارة الى جوابه وخل مقدر وتوجيه ان النقيض وان حمل فيه الصرف
 الا ان له ايضا صدقا هو حال حكمه وقوله وحكم الشفعية اراد اكمل بالسلب وهو ليس
 بصادقا فان الحكم بالصرف يعجز الاجاب والسلب وهو ليس بصادقا واعلم ان هذا
 المقرر كما يرفع الاشكال عن العقيدة المتضمنة للاشارة عن مضمونها كذا يرفع الاشكال
 على تقرير الايراد في الكلام العزى والاسمى كما لا يخفى فان الصرف والكذب قد يقع حال الحكم
 وقد يقع محولا وقد يتوهم في حل هذه المخلطة ان هذا الكلام خارج عما يريد من الكلام
 المتكلم به الآن ونظيره قولهم ما من علم الا وقد خضع منه البعض فان نفس هذا العام خارج
 عن عموم هذا الكلام ومثله قولهم من دخل دار سلم فهو حر فان المراد غير سالم وان كان
 سالم ايضا من العلمان ولا يخفى ان هذا على تقرير تمام غفوله عن قوله هذا الكلام بل يفظ
 هذا ولهذا قال كافي الشفعية التي هي مناط المخلطة لكن الصواب عندنا في هذه
 العقيدة الخ وذكر ان الخ على تقرير تمام وان اذ رفع به التناقض كمن لا تنفع به المناقاة
 والمعرض الخا او على اجتماع المتناقضين لا اجتماع النقيضين على ان الصرف في النقيض
 كما وقع محولا وقد وقع حال الحكم وبالعكس فقد لزم التناقض انا لا نجعل الامر والشيء
 دليل الحق والعقيد ليرد الخ عليه ان هذا مخالف لما قاله اولاس ان الحسن الشرعي عند
 التحقيق قد لم لا عزمه ولقولهم ايضا ان الحسن والعقيد عندنا من موجبات الامر والنهي عن
 امر فحسن الخ ويمكن ان يقال كلام امام الحرمين من القول بالجواز الجواب عن ذلك يجوز
 حيث يوههم كونه الحسن الخ وانا اتركوا الجواز لان الحسن الذي هو عبارة عن ورود الشرع
 لما لم يكن بدون الشرع يجوزوا وقالوا الحسن بالشرع ردا على من زعم انه بالعقل هذا
 على تقرير ان يكون الباء في بالشرع لسببية كما هو اللفظ واما اذا جعل للمصاحبة والملازمة
 فلا حاجة الى ان يكتب الجواز لان النزاع في ان ورود الشرع ملاسن بالشرع وكذا كون الفعل

فان اشارة الى مرتبة تمام
 جزء يكون فنية شفعية منه

كان السور الداء

متعلق

متعلق الامر وذكر ان المراد من الشرع خطاب الشارع ثم ان كون الحسن عبارة عن
 نفس ورود الشرع وعن تعلق الامر به كلام ظاهره والتحقيق ان الحسن عبارة عن
 خطبه المتعلق بالافعال ولهذا قال في المسبوق ان الحسن الشرعي قد تم في الحقيقة وهو
 نفس خطبه الان الذي المتعلق بالفعل فيما لا يزال ولهذا قال في المتن بل عينهما ان عين الامر
 والنهي وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب جواب تسليم كما ان الاول كان
 جوابا بنسبة فان حصول كلام المعتزلة ان توقف الحسن والعقيد على الشرع كما نرى في المناقاة
 يستلزم الدور ومحصول الجواب ان لا يلزم انهما يتوقفان على الشرع ليلزم الدور ولو سلم
 فلا دور وقد بينا الخ الا انهم لما لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله وجعلوا
 الحكم بالحسن والعقيد الخ ولما قال ان يقول ان اراد من الحسن والعقيد تصورهما فلا
 نزاع في ذلك وان اراد التصديق فهو عين الحكم بهما ويمكن ان المراد من الادراك العقيدة
 بمعنى ان يكون فاعله الحسن مستحقا للثواب في حكم الله مع موقوفه لا امتناع فيه عند العقل و
 ما ذكره الآخرون من امتناع بناء على الوجهين منين وبعبارة اخرى ان العقل يترك ان بعض
 الافعال بعض لذاتها او لصفتها حسنها الا ان العقل قبل الشرع لا حكم بابا حكم الله كذا ذكر
 اذ لا حكم على الشارع ونظيره قولهم ان اسماء الله تعالى توقيفية فانه لا نزاع في ان العقل يترك
 اتصاف ذاتة بمعنى الوجوب والقوم الا ان اطلاق لفظهما عليه يتوقف على الشرع فان قلت
 الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاتة بحيث يستحق فاعله المرح والثواب وتاركه الذم
 وبالحكمة ان الاجاب حاصل من قبل الفعل لا من قبل العقل والجواب ان المراد من اجاب العقل
 اطلاقه على اقتضاد الافعال الاجاب مثلا فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح
 الخ سائل على اصل الاشاعة وهو انه لا يوجب منتهى لا على اصل المعتزلة لان خلق العقيد فيجب
 عندهم فلا يستقيم الجواب وانما اخر السوال عن ذكر اصل المعتزلة مع تعلوه بما تقدم
 فقصرنا الى تمام الاصل المتفق عليه بين الفريقين ثم يرد السوال بعد ذكره ولا نقوله

المحل الرابع في قوله

فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لم يتفرع على هذا الجواب ولو قدم لكثرة الفصل
 بين فعل كلاميها ثم الغاء في قوله فلا يفعل الحسن فاصحح فطانه قال اذا لم تكن فاعلا
 للقيح فليس فاعلا لحسن ايضا لانه لا حكم عليه في فاعله قولهم انه لا يقيح منه ولا يقولون
 لاحسن منه مع امتناع كلامهما وان كان السبب مختلفا فان قيل الذي يشتبه بهما
 الم حصول السواله ان القول بالوجوب على الله تعالى بالمعنى الذي يقول به المشاعرة بما لا معنى له
 فلهذا انكروه واما بالمعنى الذي يقول به المجردة فله معنى معقول فامنع انكار المشاعرة
 وذكر منهم وتقرير الجواب في فلا يوافق من ههنا ان صدور الفعل على سبيل الصواب
 يرد عليه انه قد مر فيما وراء هذه الورقة ان عدم الفعل لصار في الحكمة لا ينافي القرينة
 فعل هذا فنزوم الفعل لوجود الحكمة لا ينافي فيها الى العدة وقيل بقصوره انما يمكن
 على سبيل التشبيه المقصود من هذا الكلام الجواب عن القائلين بجواز السكوت بالمتنع
 لذاته بناء على امكان بقصوره وتقريره ان السكوت يقتضي قصوره ثانيا والمتنع لا يمكن
 بقصوره كذا ذكر وانما يمكن ما حذرنا الوجهين وليس منهما مقصور بثبوت لم ان هذا القول
 يكفي في الحكم بامتناع التصور فقد خرج الجواب عن دليلهم ايضا وهذا المعنى واضح من
 المتن فتدبر امره ان يصرفه بانه لا يصرفه وذكر جمع النقيضين وقد اوجب عنه بان
 كان التصديق لكل كان نفيه في لا يؤمن رافع الجواب على فلا ينافي فيه التصديق شي وهو
 هذا النفي وانت جدير بان هذا لا يصلح جوابا عن التقرير المذكور في الشرح ولا عن تقرير
 المطالب العاليه وانما يصلح جوابا عما قاله ان ابا جهل لعنه الله كلف بان يصرف قوله تعالى
 ان لا يؤمن لانه من جملة ما جاء به وعنده تكذيب هذا القول لانه وصف بانه لا يؤمن من
 شياء مما جاء به من جملة هذا القول فقد كلف بتصديقه مع تكذيبه وانه تناقض وتقرير
 الجواب في انه يمكن ان يقال الايمان التصديق بكل الا ان المراد من قوله لا يؤمن سلب

لا يمكن ان يكون
 لا يمكن ان يكون
 لا يمكن ان يكون

قال الغار في قصوره
 البديع منه

كل على ما هو اللازم بمقام مدسهم وتبيين حالهم بانهم لا يتقارون الحق في شئ ويؤمنون
 ان الكلام في حق مشركي العرب وهم لا يؤمنون به في شئ من الاحكام وان كان اهل
 الكتاب لهم تصديق في بعض ما جاء بما يوافق كتابهم ورق لمع الضرورة بل سكتي بخبر
 كونه اصل للغير وذكر لان الاعتبار في الغرض كونه باعثا لا اقدام على الفعل حيث لولاه لم
 يقدم وهذا لا يقتضي كون وجوده اصل بالنسبة الى الفاعل والحق ان تعليل بعض
 الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح فمناش هذا الكلام عدم التفرقة بين
 الغرض وبين الحكم والمصالح فان المراد من الحكم والمصالح ما يشمل افعاله تعالى عليه من
 الغايد والمنافع الرجعة الى المخلوقات كمنها ليست لها باعثة على اقداره تعالى عللا
 مقتضية لغايتها بخلاف الغرض على ما عرفت ولا ظاهرا في ان هذا ان يصلح النعم
 الى غير ما علم صالحا من قبيل افادة ما لا ينبغي انما هو على تقرير السكوت لانه اذا السكوت
 بالاعمال ثم لم يأت بها لم تكن لا يتقرب بالنعم به فكون السكوت سببا لغرض الاستحقاق لا حصوله
 واما على تقرير عدمه وكون الانسان الى آخره وقيل حفظ نظام العالم ويهدب الاخلاق
 السكوت اما في اواني وانفس وذكر لانه ان تعلو بها ملة العباد بعضهم مع بعض فتوافي
 وهو قسم من الشرع سمى بالعلل والافانفس وهذا قسم اخر سمى بالعباد
 والاول حفظ النظام والى لترتيب الاطلاق وبهذا يرفع كونه ظاهرا ان كون السكوت
 وهذا جواب عن قولهم ان السكوت لو لم يكن للتعويض للشواب كونه ظاهرا وتقريره انه لا يلزم
 من عدم كون السكوت لذلك الغرض الظاهر لانه ان يكون لهذه الغايد وخامسا هكذا
 في بعض النسخ والظاهر ان القول واربعا كما في اكثر النسخ ولعل وجهه ان قوله وبهذا يرفع
 كونه ظاهرا كونه وجها رابعا في الجواب كان منغيا لولا هذا السكوت وليس كذلك على
 اصلهم لانهم يقولون بالوجوب العقلي فعل تقرير عدم السكوت يلزم لحقاق العقاب
 ايضا بترك الواجب العقلي من خوف السفينة وقتل الغلام وانما لم يذكر اقامة الجوار

ق

لانه لا يستحق في ما في ابدى النظر واما القباحة في عدم اخذ الاجرة من قوم ابوا ان يصفوها
 فهذا الاصل عليكم لا لكم وذكر لانه يلزم ان لا يثبت القبح العقلي ح بالسبب
 اليه لا يلزم تركه كما نعت المعتزلة لانه كل ما يستحق العقل يجوز ان يكون فيه حكم ومصلح
 الح وسببها تفاريج الافعال فيه الشواحي بما بينا في اول المقصد من تحقيق
 الفصول الستة فلا تغفل واما الكلام في الآيات المشتملة على انصاف الباري
 تعالى بالهداية والاصلاح الح يرد عليه قوله تعالى وما يؤذوهم فهدناهم لآية فان الهداية
 هنا ايضا ما انصف به الباري تعالى مع انها لا تصلح ان تكون راجعة الى خلقه الايمان الا
 ان يحمل على المعنى المجازي بان يكون المعنى فاقضينا عليهم سبب الهداية والايمان على انه
 لا يبعد ان يقال خلقناهم الاهتداء الا انهم ارتدوا بعد ذلك ولم يشبوا عليه
 لا يقبل التعليق بالمشية صرح في شرحه للعقائد بان ما لا يقبل التعليق بالمشية
 هو الوجود ضالا او تسمية ضالا وذكر ان المشية صفة محصية لبعض المقهورات
 من الافعال الاختيارية بالاقوات والتسمية والوجود ليسا من قبيل الافعال
 الاختيارية فان الوجود راجع الى العلم والتسمية الى القول ولا يخفى على كل ان الفعل
 يعم فعل اللسان والجوارح فلا معنى لنفي قبول التعليق في التسمية ضالا وعلمنا ان
 يقال المقصود من تعليق الضلال بالمشية بيان امتناع الايمان منهم فعلى تقرير كونها
 المعنى تسميتهم ضالين لا يلزم الامتناع ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على
 الطريق الموصل الح يرد عليه ان هذا المعنى لا يستقيم في الآيات المذكورة لانه عام في حق
 كل الناس فلا يفتى المؤمن دون الكافر والجواب ان الدلالة لا تعم كل الناس على اصل
 الاشاعة فان الوجوب عندهم بالشرح من لم يتلغى الدعوة كاسكن في شاهدة
 الجبال مثلا لم توجد له الدلالة بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالوجوب العقلي ثم ان
 قوله ونحن نقول رد على مشايخ الاشاعة في زعمهم ان الهداية معنا خلق الاهتداء

القول السارح في تاريخ الافعال
 نافع من اول المقصد

بيان المقهورات

معنى ان الهداية هي الدلالة المذكورة لا خلق الاهتداء اللهم الا ان يقال ان المشتهر
 هو المعنى العرفي واما ما ذهب اليه المشايخ هو المعنى الشرعي فتبصر وبعض المواضع
 من كلام الله تعالى يشهد للمثال الح اظهر ان ذلك قوله تعالى في سورة الانعام قل ان هدى الله
 هو الهدى وقوله تعالى في الاعراف الحرس الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
 لان القتل فعل العبدان المائيت المقتول على ما فهم من الرد وزعم
 ابو الهريز ان لم يقتل مات البتة في ذلك الوقت وقد يتوهم في ان قوله تعالى لو كنتم في
 بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم اي طرح الرماة قرر الله القتل الى مضاجعهم
 دلالة على انه لو لم يقتل مات البتة وهو مردود لان الآية وارودة ردا على من زعم ان المقتول
 غير ميت باجله وتوهم الرد ان المقتولين اجلهم مقرر بالقتل وليس لهم ظلام من مقتله لو
 كانوا في بيوتهم فخرجوا الى موضع القتل فقتلوا فيه وليس المعنى انهم لم يقتلوا لانوا البتة
 يعود الى القول بتعذر الاجل ويستفهم كل هذا المعنى في قوله وقد يجب بانه لا
 استحال في قطع الاجل الى اخر ما ذكره هناك فتدبر والجواب ان عدم القتل انما
 يتصور على تقدير علم الله تعالى وحاصله اننا لا نعلم ان لم يمت على تقدير عدم القتل لكان
 القاتل قاطعا عليه الاجل وانما يلزم ان لو لم تكن علم الله ح متعلقا بانه لا يقتل الح فان
 عدم القتل انما يتصور الح وح لا تكن الموت اصلا وقد يجب هذا الجواب في القول
 بالاجلين ولعل جواب من طرف الكعبي لم تكن كذلك ان لم تكن المقتول ميتا باجله
 وقد قال جواز الامر من لا يقطع بهما كما فهم من الكلام البعض ومن كل من العرفيين المراد
 جواز الامر من جواز الموت لو لم يقتل وجواز الاسترداد لو لم يقتل ولما كان توجيه منع الزعم
 انه ظاهر اقدم ثم شرع في توجيه منع الزعم الاول وهو انهم وان قالوا ان المراد بالاجل
 المضاف زمان بطلان الحيوة بحيث لا يصح عنه ولا تقدم ولا تاخر الا انهم مع ذلك يقولون
 لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وجاز ان لا يموت من غير قطع باسترداد العرو ولا
 بالموت

المبحث الاجل

رغم

وذكر لو جبرين اما لان عدم قتل المقتول مع تعلق علم الله به انه يقتل امر مستحيل فجاز
 ان يستلزم محال وهو انقلاب الاجل واما لان معنى قولهم لو لم يقتل لو تعلق علم الله بعدم
 القتل وشا هذا لا يلزم انقلاب الاجل وعند من جعل المقتول ميتا باجتماع القطع
 الحى وروى عليه ان المعروف بين القوم ان القائل بالاجلين هو الكعبي وهو لا يجعل المقتول ميتا
 باجله ولذلك قال اشارة وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي الحى وان قال
 ان نزاع الكعبي انا هو في ان المقتول غير ميت ولا يترك ان القتل اجل ويزاد ان قتله
 فزعم الكعبي انه ليس بميت ولم تقل ليس بميت باجله وكذا من طوائف المخالفين بهذا الاعتبار
 واما قال هذاميتا باجله وكان الظاهر بتركه ذكر الميت لانه اذا الموت السبب عن القتل
 وفيما سبق اراد مقابل القتل ثم ان ههنا حشا بناء على ما مر في منع اللزوم الكى مستندا
 بان الوقت يجوز ان يكون نفس القتل وهو انه لا يلزم ح تحقيق لقدر الاجل الا ان قال
 المراد جواز تعدد الاجل لان يتحقق ذلك البتة اذ يحتمل ان يكون كل مقتول اجله قتل ويكون
 ان قال قد اشار الى حل هذا الاشكال بقوله كاش الى امر اخر هو اجله والحاصل ان الولى
 قالوا بان القائل بقطع عليه الاجل فرقتان فرقة جواز وان يكون الوقت متصلا بحين
 القتل او نفي ويرد عليه انه اذا كان فكيف يتصور قطع الاجل وفرقة قالوا لا يجوز
 ذلك بل لو لم يقتل كاش الى امر مغاير لوقت القتل وهذا ما قاله اشارة وقد قاله جواز
 الامرين البعض من كل من الفريقين ولا الغير رتبة الظاهر ان هذا داخل في عموم قوله
 ولا ياكل احد رزقا غيره ويدخل رزقا غير الانسان بطريق التغليب فان قلت احر
 يجب ان يصرف على كل فرد من افراد المجرود ففعل تغليب التغليب بصرفه على الجميع لا على كل فرد
 قلت يمكن ان يقال التغليب عبارة عن ترجيح احد العلويين على الآخر واطلاق لفظ علمها و
 لا يلزم ان يكون على العقل من حيث هو كل بل قد يكون على كل فرد وقد عرفت فساد
 اصلهم وقد استدلوا بمثل قوله تعالى قل ارايت ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم مع ما وادلا

المبحث الرزق

واجيب

واجيب بان ذكر المحترم ما لم يحرم من الرزق فجوابكم جوابنا مثلا لو قيل ان من مات ولم
 ياكل طلالا ولا حراما فلا نزاع في انه كان ياكل في بطن الله طلالا فقول فليكن من اكل الحرام
 طوله عمره كذا على ان الجنيين الآم خارج عن المبحث الا ان قوله تعالى وما من دابة في الارض يدرك
 على انه بعد الخروج الى الدنيا ياكل الرزق لا الى حد الا تجاه الظاهر ان هذا المنع
 معتبر في اللطف المحصل ايضا على ما يفهم من المتن وذكر لان اللطف المحصل ليس بحيث يجب
 الطاعة شاء العبد او اولى والا لا يكون العبد مستقلا في فعله على ما هو رأيهم فلو جاز
 منع ما حصلها او عتق لكان غير مريد لها وهو تناقض فاذا كان عليهم منع ما حصلها او عتق
 منها مستعاضا وجوده واجبا لان ما امتنع عنه وجب وجوده ان ذاتا فذا في وان غيرا
 فغيره ورق يمنع الملازمة وذكر لانه لا يلزم من المنع عدم الارادة فان الكفار المصروفين
 ممنوعون من الايمان مع كون ايمانهم مرادا عند المعتزلة وقد قال في السند ان الكفار
 ممنوعون من الكفر والحال انه تعالى اراد منهم الكفر وهذا ليس شئ لان المراد من المنع المنع
 الفعلي لا العقلي وقوله ومنع ان كل ما ثور به مراد الحى وقوله انه مريد للطاعة وبنيانه ان
 الارادة تلازم الامر فكل ما ثور به مراد وقد عرفت فيما تقدم فساد اصلهم لان ذلك
 اقناط واغراء على المعصية هذا غير لازم لانه انما يكون اقناطا واغراء ان لو اجر الله حفصه
 العاصي ومأل امره في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد الحى الاول ان يترك التقييد بفعل
 الله بل تعالى في مقابلة ما يفعل بالعبد كما في المتن وذكر ليشمل على العوض على الملحق فانه
 ليس في مقابلة ما يفعل الله تعالى لان الملحق ليس هو الله تعالى عندهم على ما يأتي من التصرح بهذا
 المعنى او يكتب يروى عليه ان العلم المكتسب من فعل العبد على اصلهم بناء على ان
 النظر بولد عندهم ولكن ان يقال المراد الاستناد ابتداء فالعلم مستندا الى العلم حالا وان
 كان العلم مستندا الى الفعل مالا او يفضل الله تعالى عليه عمل تلك الاعراض عقيب
 انقطاعها عن ان يفضل الله تعالى قبل ان يعلم العوض عليه الانقطاع والايستالم بالانقطاع

اللفظ

العوض

فلا يكون تفضلا بل عوضا لا ربا على تأمله ووقع الصايل ناظر الى قوله ولا يكون ربحا
عن نفسه وهذا غير مذكور في المتن والظاهر ان هذا مخرج في دفع ضرر معلوم
او مظنون فعلى الله العوض من عنده فيه لشعار بان العوض على الله تعالى كتمل امره
فان اضريت الظالم واعطائها المولم عوض على الله تعالى ايضا على ما صرح قبله في قوله
واما ان يكتفى الظالم فالعوض على الله تعالى لانه ليس عوضا من عنده بل هو الصافي من
الظالم وهو واجب عليه عندهم فالواجب قبل الوقوع اما الصريح واما
التمزام العوض وبهذا يرفع ما يتوهم من ان الواجب بالمعنى الذي اثبتته المعتزلة يجوز تركه
من الله تعالى وبهذا يجب العوض عليه ووجه الدفع ان الواجب احدهما لا يجيء وهو لم يترك
علم او نفي فقوله يعلم تتعلق بالمنع بمعنى ان عليه منع الاطفال والوجوه الخ
باعطاء العلم اياها ليمتنعوا عن الايذاء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك
المضار يعني ثبت في الشرع منع الاطفال والوجوه عن ايذاء المضار الى غير ذلك فان كل
مكلف يجب عليه ان يمنع الاطفال وامثالها من مثل تلك المضار واذا اوجب الله تعالى المنع
عن تلك المضار على المكلفين ثبت المنع من الله تعالى سمي فلا تكون العوض على الله تعالى وقد
فعل ما يجب عليه والتقصير من الغير الآلة هذا انما يتم ان لو لم يمتنعوا عن الايذاء
عند قصد اضراء السباع والاكثر ان ذلك في الغلوات واما المكلفين فانما هو
حفظ المولى عن جوابه عن قوله وما ثبت في الشرع من وجوب منعها الخ يعني لا يتم بثبوت
وجوب المنع في الشرع وانما الثابت في الشرع هو المكلفون بحفظ المولى عن السباع
الخ لا المكلفين بمنع السباع عن تعرض المولى بناء على ان العوض منه مجرد للذة
الخ هذا تعليل لقوله لا ولو تركه تعليل الشئ الاول لان قوله كالنواب يعني عنه وذكر
محصوله ان العوض كالنواب فكما يجب العلم في الثواب سمي ان كثر في العوض وقوله
وفي الثواب بحر التعظيم لمشارة الى الجواب عن هذا الاستدلال وهو ان الثواب غير صحيح

لوجود الخارج فان جهة التعظيم لا يقبل ذلك لان التعظيم بدون سابقه لا يتحقق
لا يكون على ما هو رأيهم فان كان المشتغل اليه من كل وجه لاحتجاجة سابقه تكون التعظيم لم
اصاله لانقل من آخر اليه والا لا وجه للنقل وعن هذا قالت المعتزلة ان الاحتجاج عما الغير
لا يجوز بناء على عدم جواز نقل الثواب وعندنا يجوز بناء على جواز ذلك وهذا امر في
كتب الفقه كما في الاعتقادات والابراء والسرفية ان ضرر الجهل لا يفضاه الى المنفعة
وذكر منتقن فيما لا يحتاج الى التسليم ولهذا تارة كد شبهة الجاهل في انقله الى الغير
فضرورة الاحتياج الى التسليم ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة
والتدبير الطان مراد بالبصرية الانفع مطلقا اعم من ان يكون في الحكمة والتدبير او في
اعتقاد العباد ومراد بالبغدادية الانفع في جانب علم الله وتدبره لا مطلقا
قلنا فكيف لم يمت فزعونا وبما ان الخ ولهذا جواز آخر وهو انكم لا تعتبرون في وجوب
الاصلاح جانب المعلوم الى آخر ما مر والشيخ اخذ المدلول اعم شروع في زالة
الحق مما ذكره الشيخ الا انه ترك توجيه كونه بعض اقسام الاسم عين المسمى اعتمادا
على ما سلكه سبق من مذهب الشيخ في الوجود ثم قوله اخذ المدلول الخ لمشارة الى ان
الشيخ ايضا يريد الاسم المدلول غاية انه جعله اعم من المطابق والتضمني وانت خبير
بانه لا حاجة الى جعل المدلول اعم وذلك لان الخالق يدل على نسبة الى غيره ولا شك
ان النسبة غيره واما العالم والقادر وامثالهما فيدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى
وهي لا هو ولا غيره ومعلوم ان الذات المافوضة مع تلك الصفة ايضا كذا ذكرنا لم يرد
عليه الا الذات وهي لا تستلزم الغيرية بل الغيبة وتكون في ذلك العقل الى قوله
خللان الخ الحقيقة ان الله تعالى يعلم الاصلح والاشعرى الا ان الاستثناء بقوله خللان
الخ الحقيقة مخصوص بالاشعرى فانه لما قال ان الخ الخ والرازخ غير الذات احتج الى
الاستثناء ومنشأه ان الاصلح يقولون تقدم صفات الافعال ايضا والاشعرى يقولون

مرسل آخر في كتب الفقه

الخامس الاصلح

الحج الاول من العطر السابع في سماء

علامته لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة وجه اللزوم ان الغيرة عند
 معنى الانفكاك فانفكاك الشيء عن الازله ليس الاخرية الا ان هذا المعنى لا يلزم
 هذا المقام لان من يدعى الغيرة كما لمعتزلة مثلاً لا يقولون بالغيرة بهذا المعنى مع
 ان نفي الغيرة بهذا المعنى لا يستلزم العينية على ما هو مدعى الاصحاب وان لم يكن
 نفس المسمى لكنه والى عليه فيه دلالة على ان وضع الالفاظ بازاء الامور الخارجية
 لا المفهومات العقلية اللهم الا ان جعل الدلالة اعم من ان تكون بالذات او بالوسط
 ليطابق ما ذكر في بحث الوجود قبيل بحث الوجود الذهني واجيب عن الاول
 بان الثابت في الازله معنى الالهية يرد عليه ان الاصحاب ارادوا من الاسماء المدلول
 المسمى وتكلموا في ذلك بالعقل والنقل فلا معنى لهذا الجواب ح على ان في تقرير
 الاستدلال اعتراف بالمغايرة هذا الاجرى لما تقر في تحرر المعنى من ان يدعى
 العينية فانما يدعى في الاسم بمعنى مراد اللفظ فقوله والتسبيح انما يكون للذات دون
 اللفظ بمعنى ان التسبيح يكون للاسم بمعنى الذات لا بمعنى اللفظ ثم قوله بل ربما يدعى ان
 في الآيتين الح غير تام ايضا لانا اذا قلنا تسبح مسمى ربه لا يكون اضافة الشيء
 الى نفسه لانه يجوز ان يكون من سعيد كثر وقوله سيتموه بمعناه سيتموه بالاسماء فا
 لمفعول كما يجوز في وانما وجهنا الكلام هكذا ليطابق ما ياتي بعد ثابته اسطره
 لانا ان لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بالاسماء الخ لا يقال هذا لا
 يفيد المدعى لان النزاع في مطلق الاسم صفة او غيرنا ولهذا قال فيما قبل اطلاق الاسماء
 والصفات وهذا انما هو اسم مقابلة للصفة وهذا بعينه وارد على الخصم ايضا في
 في قوله اهل اللغة يسمونه باسم الخ لانا نقول المقصود من هذا الكلام الرد على المعتزلة
 لا على الغزالي وهم لا يقولون بالفصل كما نحن كذلك قال الامام الحرمين الخ المقصود
 من هذا الكلام الرد على كلا الفريقين اعني المانعين والمجوزين ليلزم التوفيق الذي

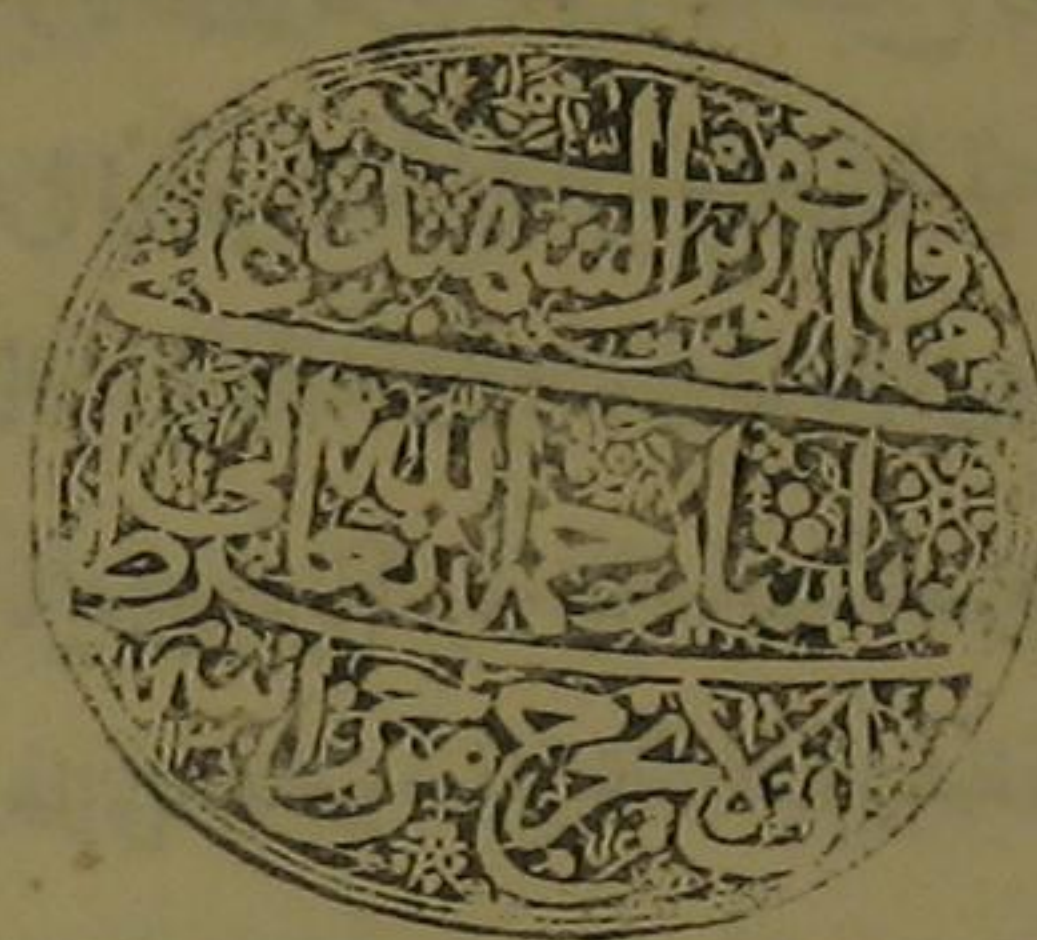
هو مذهبه لانه لما كان محل الخلاف ما لم يرد به اذن ولا منع لم يكن للمنع والتجيز معنى لانهما
 حكمان شرعيان لا يشتركان برون دليل شرعي والعرض اما لا دليل شرعي لا يقال المراد من
 عدم الاذن في المنع والاطلاق عدم النفي من الشارع ولا يلزم من عدم النفي عدم الدليل
 الشرعي فان ما ذكرنا في قولنا لنال من العكس دليل شرعي وكذا المذكور في كلام
 الخصم من قولهم قالوا الخ لانا نقول لشار شارح الى دفعه بقوله والعكس انما يعتبر
 في العملي الخ بالبدليل لا يدل الدالة على اباة الصدق فمحصل كلام الغزالي في اطلاق
 الوصف هو ان اطلاق الصفة من باب الاخبار ولا حاجة الى التنصيص فقصوه
 بل الدلائل الدالة على اباة الصدق واستحبابه كاف في هذا فان قيل
 فلم لا يجوز مثل العارف سؤال على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا

الطلاق الاسماء مطلقا من غير احتياج الى التنصيص
 خصوصاً ينبغي ان يجوز امثال هذه الاسماء وكذا
 جميع الالفاظ الدالة على الادراك ما يكون مرادها
 واما العلم فانه اخف من الادراك لا مراد في

فلا اشكال

وقع النزاع من كتاب هذه النسخ النسخة
 في اول فو في الحرس سنة سبع وثمانين
 وسبع مائة

وقع النزاع من تنقيح معون الله وتوفيقه
 على يد مولانا الفقيه الشافعي السبكي
 عاصم الله من التذرع والتفاني
 اذ افاد الحق بالحكم السند
 وسبب في زمانه



بار احمدی